



226.5R  
C59

THE GENERAL THEOLOGICAL  
SEMINARY LIBRARY

CHELSEA SQUARE, NEW YORK 11, N. Y.



Dean Hoffman Fund













# DIE ENTSTEHUNG DES JOHANNESEVANGELIUMS

VON

D. DR. CARL CLEMEN  
AO. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BONN



Die Entstehung des Johannesevangeliums

von Dr. Carl Clemen

Halle a. S.

HALLE A. S.  
VERLAG VON MAX NIEMEYER

1912



226.5R

C59

54916

UNIVERSITY OF MICHIGAN  
LIBRARY  
ANN ARBOR

Meinem Bruder Paul.



## Vorwort.

Das Erscheinen einer neuen Untersuchung über die Entstehung des Johannesevangeliums wird nicht erst der Rechtfertigung bedürfen; steht die johanneische Frage, für die sich bis dahin intensiver vor allem Engländer interessierten, seit etwa fünf Jahren doch auch bei uns wieder auf der Tagesordnung. Allerdings ist in dieser Zeit vor allem die Einheitlichkeit des Buches geprüft worden, aber wie solche Teilungshypothesen zuerst im Dienste der historischen Kritik aufgestellt wurden, so interessieren sie auch jetzt noch vielfach vor allem deshalb, weil sie Glaubwürdiges und Unglaubwürdiges unterscheiden zu helfen scheinen. Und damit ist endlich auch die Frage nach dem Verfasser, die schon vorher und vor allem die Geister beschäftigt hatte, wieder aufs Tapet gekommen.

Gleichwohl würde ich dieses Buch nicht veröffentlichen, wenn ich zunächst den bisherigen Teilungshypothesen eine neue an die Seite stellen wollte. Statt dessen glaube ich in eingehender Prüfung aller dieser Theorien, soweit sie irgend in Betracht kommen, gezeigt zu haben, daß keine Quellen oder Grundschriften, sondern nur vom Verfasser vorausgesetzte Traditionen nachgewiesen werden können, daß deren Unterscheidung aber allerdings für das Verständnis des Buches von größter Bedeutung ist. Weiterhin habe ich versucht, sicherer, als das m. M. n. bisher gelungen war, zwischen geschichtlichen und ungeschichtlichen Bestandteilen zu scheiden und die Entstehung der letzteren befriedigender zu erklären. Zeit und Ort der Abfassung des Evangeliums werden zwar so, wie auch von anderen, ja den meisten jetzt lebenden Gelehrten, bestimmt, aber die dafür angeführten Gründe hoffe ich zum Teil wenigstens überzeugender gestaltet zu haben, als das nach mancher Meinung offenbar bisher der Fall war. Ich denke endlich gezeigt zu haben, daß



an dem ephesinischen Aufenthalt des Apostels Johannes festgehalten werden muß und auch manche andere gegen die Echtheit des Evangeliums angeführten Gründe nicht durchschlagen, zugleich, daß sein Verfasser, wenn er auch mit keinem der dafür ausgegebenen Männer zu identifizieren ist, doch etwas bestimmter charakterisiert werden kann, als das in der Regel für möglich gehalten wird.

So entspricht das nachstehende Buch allerdings, ebenso wie meine früheren Arbeiten, keiner der herrschenden Richtungen durchaus, sondern tritt bald dieser, bald jener, manchmal auch allen entgegen; möchte es gerade deshalb bei allen, die für wissenschaftliche Untersuchungen überhaupt zu haben sind, eine ebenso vorurteilslose Prüfung finden. — Die Schrift von B. Weiss „Das Johannesevangelium als einheitliches Werk geschichtlich erklärt“, mit dem sich meine Arbeit, wenn sie sich auch eine weitere Aufgabe gestellt hat, natürlich vielfach berührt, erschien leider zu spät, als daß sie noch hätte benutzt werden können.

**Carl Clemen.**

## Inhaltsverzeichnis.

---

|                                  | Seite   |
|----------------------------------|---------|
| Die Probleme . . . . .           | 1— 6    |
| I. Besonderer Teil . . . . .     | 3—348   |
| Einleitung . . . . .             | 3— 47   |
| 1. Kap. 1—6 . . . . .            | 48—168  |
| 2. Kap. 7—12 . . . . .           | 168—235 |
| 3. Kap. 13—21 . . . . .          | 235—344 |
| Zusammenfassung . . . . .        | 344—348 |
| II. Allgemeiner Teil . . . . .   | 349—485 |
| Einleitung . . . . .             | 349     |
| 1. Die Entstehungszeit . . . . . | 349—386 |
| 2. Der Entstehungsort . . . . .  | 386—403 |
| 3. Der Verfasser . . . . .       | 403—482 |
| Zusammenfassung . . . . .        | 482—485 |
| Schluß . . . . .                 | 486—487 |
| Autorenverzeichnis . . . . .     | 489—493 |

---

## Verzeichnis der Abkürzungen.

---

- AGG = Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.  
AJTh = *American Journal of Theology*.  
BFchTh = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.  
BW = *Biblical World*.  
CSEL = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*.  
CW = Cohn et Wendland, *Philonis Alex. opera*.  
EB = *Encyclopaedia Biblica*.  
Exp = *Expositor*.  
ExpT = *Expository Times*.  
GGA = Göttingische gelehrte Anzeigen.  
GGN = Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.  
HJ = *Hibbert Journal*.  
JBL = *Journal of Biblical Literature*.  
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.  
JThSt = *Journal of Theological Studies*.  
LZBl = Literarisches Zentralblatt.  
NklZ = Neue kirchliche Zeitschrift.  
PEFQ = *Palestine Exploration Fund Quarterly*.  
PG = *Patrologia Graeca*.  
PL = *Patrologia Latina*.  
PrJ = Preussische Jahrbücher.  
PrK = Protestantische Kirchenzeitung.  
PrM = Protestantische Monatshefte.  
RA = *Revue archéologique*.  
RE = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.  
RThPh = *Revue de théologie et de philosophie*.  
SchThZ = Schweizerische theologische Zeitschrift.  
StKr = Theologische Studien und Kritiken.  
ThLz = Theologische Literaturzeitung.  
ThQ = Theologische Quartalschrift.  
ThR = Theologische Rundschau.  
ThSt = *Theological Studies*.  
ThT = *Theologisch Tijdschrift*.  
ThZSch = Theologische Zeitschrift aus der Schweiz.  
TThT = *Teylers Theologisch Tijdschrift*.  
TU = Texte und Untersuchungen.  
ZhTh = Zeitschrift für historische Theologie.  
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.  
ZNW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.  
ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.
-

## Die Probleme.

---

Die johanneische Frage hat zu verschiedenen Zeiten einen verschiedenen Sinn und Inhalt gehabt. Zuerst untersuchte man, ob das vierte Evangelium echt, d. h. von dem Zebedaiden Johannes geschrieben sei oder nicht; wenigstens war das die Frage, für die man sich in letzter Linie interessierte. Allerdings mußte man, um sie beantworten zu können, auch schon die im vierten Evangelium enthaltenen Erzählungen und Reden auf ihre Geschichtlichkeit prüfen; aber das erschien noch nicht als die Hauptsache. Je länger je mehr sah man indess ein, daß es vor allem eben darauf ankam, daß ebensowenig an der Echtheit viel liegen könnte, wenn der Inhalt nicht geschichtlich wäre, wie an der Unechtheit, wenn dieser historisch sein sollte. So wurde vielmehr er geprüft, aber an vielen Punkten konnten auch solche Gelehrte, die sich sonst nahe stehen, zu keinem übereinstimmenden Urteil gelangen. Nun versucht man neuerdings wieder, wie schon früher manchmal und wie auf anderen Gebieten zu verschiedenen Zeiten ebenfalls versucht worden ist, dadurch über den toten Punkt, auf dem die johanneische Frage angelangt zu sein scheint, wegzukommen, daß man hinter dem jetzigen Evangelium eine ältere Form, eine Grundschrift oder Quelle, nachzuweisen unternimmt. Zwar sollte man sich hier und sonst immer sagen: auch eine solche Grundschrift oder solche Quellen brauchen deshalb noch nicht geschichtlich zu sein (so wenig wie die Zutaten oder die Bearbeitungen unhistorisch), aber das ist schon vielfach richtig, daß eine Nachricht desto wahrscheinlicher wird, je weiter wir sie zurückverfolgen können. Insofern war es also bereits um des angeführten Interesses willen auch hier ganz berechtigt, daß die Einheitlichkeit des vierten Evangeliums zur Diskussion gestellt wurde; außerdem ist es natürlich für sein Verständnis unumgänglich, daß es auch unter diesem Gesichtspunkt untersucht wird.



Dafs erst nach diesen ins einzelne gehenden Untersuchungen die allgemeineren Fragen nach Entstehungszeit und -ort, sowie Verfasser des vierten Evangeliums erörtert werden können, ist wohl klar. Vielfach, ja in der Regel schlägt man allerdings den umgekehrten Gang ein. Und gewifs lassen sich manche Anschauungen über Entstehungszeit und -ort zurückweisen, lassen sich auch die Fragen nach den späteren Schicksalen des Apostels Johannes zum Teil wenigstens beantworten, bevor jene anderen Probleme gelöst sind. Aber endgültig ist über Entstehungszeit und -ort doch erst zu urteilen, wenn über die Einheitlichkeit entschieden ist und man also nicht Gefahr läuft, aus einzelnen Stellen Schlüsse für das ganze Evangelium zu ziehen, die in Wahrheit nur für die Grundschrift oder eine Quelle zutreffen. Und namentlich die Echtheit ist durchaus von der Glaubwürdigkeit abhängig; denn so gewifs auch ein Apostel, namentlich in späteren Jahren, manches anders dargestellt haben kann, als es tatsächlich war, so wenig konnte er doch in Dingen, die er wissen mußte und auf die es ihm ankam, ungeschichtlich urteilen. Ich behandle also alle diese Fragen nach Entstehungszeit und -ort, sowie Verfasser des vierten Evangeliums erst an zweiter Stelle; wenn ich bei alle dem vielfach, so gut wie von dem Matthäus- und Lukasevangelium, so auch dem des Johannes rede, so geschieht das nur um der Bequemlichkeit willen und ohne dafs damit ein Urteil über die Echtheit dieser Schriften abgegeben werden sollte.

---

# I. Besonderer Teil.

## Einleitung.

Ehe die Einheitlichkeit und Glaubwürdigkeit einer Schrift untersucht werden kann, muß immer erst der Text festgestellt sein; sonst würde man vielleicht auf einen zusammengesetzten Charakter oder auf Ungeschichtlichkeit schließen, wo in Wahrheit nur eine schlechte Lesart vorliegt. Freilich braucht nun in unserem Falle nicht erst der ganze Text des Johannesevangeliums revidiert zu werden; das ist vielmehr nur dort nötig, wo die Einheitlichkeit oder Glaubwürdigkeit bezweifelt worden ist oder werden kann. Und zwar wird man sich für jenen Zweck zunächst natürlich an die verschiedenen Zeugen für den Text des Johannesevangeliums halten (Handschriften, Übersetzungen, Zitate): so die bisherigen Ausgaben des neuen Testaments, von denen ich die von NESTLE zu Grunde lege, und auch die Ausgabe des Johannesevangeliums von BLASS (*Evangelium secundum Johannem* 1902), die im Folgenden überall gemeint ist, wo nur der Name des Herausgebers genannt wird. Stellenweise ändert er allerdings den überlieferten Text auch da, wo keine Zeugen dafür beigebracht werden können, und führt so zu der zweiten Form der Textkritik, der Konjekturnalkritik, hinüber.

Genauer sind hier wieder folgende Formen zu unterscheiden. Man ändert:

1. einzelne Ausdrücke in dem überlieferten Texte, wie das ja schon einzelne Handschriften usw. getan haben; die Grenzen zwischen den beiden Formen der Textkritik sind hier wie sonst fließend. Solche Konjekturen haben seit dem 18. Jahrhundert namentlich holländische Gelehrte gemacht; man findet sie bis 1883 am vollständigsten bei DE KÖE, *De conjecturaal-critiek en het Evangelie naar Johannes*, worauf ich für diese

ältere Zeit ein für allemal verweise. In neuerer Zeit haben solche Textänderungen gelegentlich vorgenommen O. HOLTZMANN (Das Johannesevangelium 1887), BALDENSPERGER (Der Prolog des vierten Evangeliums 1898), KREYENBÜHL (Das Evangelium der Wahrheit 1900—1905), BLASS, LOISY (*Le quatrième évangile* 1903), WELLHAUSEN (Das Johannesevangelium 1908), DRACHMANN (Zu Joh. 8, 44, ZNW 1911, 84 f.).

2. Glossen haben schon zahlreiche frühere Gelehrte angenommen, die wieder DE KOE aufzählt; in neuerer Zeit finden sich solche Annahmen bei CASSEL (Die Hochzeit von Cana 1883), PIERSON und NABER (*Verisimilia* 1886), DELFF (Geschichte des Rabbi Jesus von Nazareth [1889], Das vierte Evangelium 1890, Neue Beiträge zur Kritik und Erklärung des vierten Evangeliums 1890), CRAMER (*Exegetica et Critica I, Nieuwe bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte* VII, 1, 1891, 47 ff.), VAN MANEN (*Het misverstand in het vierde evangelie*, ThT 1891, 189 ff.), NÖSGEN (Geschichte der neutest. Offenbarung I, 1891), SPITTA, (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I, 1893), BRANDT (Die Evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums 1893), HARNACK (Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius I, 1897), EBERHARDT (Ev. Joh. c. 21, 1897), KREYENBÜHL, GRILL (Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums I, 1902), BLASS, BOUSSET (ThLz 1903, 165, Ist das vierte Evangelium eine literarische Einheit? ThR 1909, 1 ff. 39 ff., Johannesevangelium, RGG III, 1912, 608 ff.), ANDRESEN (Ideen zu einer jesuzentrischen Weltreligion 1904, Zu Joh. 6, 51 b ff., ZNW 1908, 63 f.), CALMES (*L'évangile selon St. Jean* 1904), KIRSOPP LAKE (*The Influence of Textual Criticism on the Exegesis of the New Testament* 1904), VON DOBSCHÜTZ (Sakrament und Symbol im Urchristentum, StKr 1905, 1 ff.), SANDAY (*The Criticism of the Fourth Gospel* 1905), VON SODEN (Urchristl. Literaturgeschichte 1905), VAN DEN BERGH VAN EYSINGA (*De breking des broods*, ThT 1905, 251 f., Zum Verständnis des johanneischen Prologs, PrM 1909, 143 ff.), JACKSON (*The Fourth Gospel* 1906), CORSSSEN (Die Abschiedsreden Jesu im vierten Evangelium, ZNW 1907, 125 ff.), WELLHAUSEN, ZAHN (Das Evangelium des Johannes 1908), BARTH (Einleitung in das neue Testament 1908), LEPSIUS (Das Evangelium des Johannes, Reich Christi 1908, 481 ff.), D. H. MÜLLER (Das Johannesevangelium im Lichte der Strophentheorie, Sitzungs-

berichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, philos.-hist. Kl. CLXI, 8, 1909), A. MEYER (Die johanneische Literatur, ThR 1910, 15 ff.), HEINRICI (ThLz 1910, 462), BÖHMER (Der chronologische und der geographische Rahmen des Lebensganges Jesu, ZwTh 1910, 121 ff.), WINDISCH (Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach den vier Evangelisten, ZNW 1911, 141 ff.), MERX (Die vier kanonischen Evangelien II, 2, 1911), MOFFATT, (*An Introduction to the Literature of the New Testament* 1911). Bei einzelnen von ihnen kann man allerdings zweifeln, ob diese Glossen nicht von einem Endredaktor hinzugefügt worden sein sollen; jedenfalls wird das dort anzunehmen sein, wo gröfsere Abschnitte als später erst hinzugesetzt bezeichnet werden. Andere Autoren sprechen sich ausdrücklich in diesem Sinne aus, und auch DELFF, WELLHAUSEN, LEPSIUS und BOUSSET nehmen, wie wir später sehen werden, neben diesen Glossen noch eine oder mehrere Bearbeitungen der Grundschrift an.

3. Dafs umgekehrt in unserem jetzigen Text etwas ausgefallen sei, behauptet nach früheren, die zum Teil DE KOE anführt, H. EWALD (Die johanneischen Schriften I, 1861); SPITTA hat eine ähnliche Theorie später aufgegeben und anderwärts (Das Johannesevangelium 1910), ebenso wie WELLHAUSEN und SCHWARTZ (Aporien im vierten Evangelium, GGN 1907, 342 ff. 1908, 116 ff. 149 ff. 497 ff.), BACON (*The Fourth Gospel in Debate and Research* 1910) und GOGUEL (*Les sources du récit johannique de la passion* 1910) nur in einem besonderen Sinn erneuert. Sonst wird diese Art von Konjekturekritik, wenn wir von D. H. MÜLLER absehen, jetzt wohl nicht mehr getrieben, nur dafs BLASS an einigen Stellen annimmt '*interpolationibus admissis genuinas quasdam particulas extrusas esse*' (XXIII).

4. Um so beliebter sind gegenwärtig diejenigen Hypothesen, die den Text am gründlichsten verändern, indem sie nämlich einzelne Abschnitte in ihm umstellen; ja eine vor kurzem erschienene eigene Schrift über dieses Thema (LEWIS, *Disarrangements in the Fourth Gospel* 1910) beginnt mit den Worten: '*it is generally understood among students of the New Testament that the text of the Fourth Gospel has suffered by disarrangement.*' Auch derartige Theorien finden sich schon in manchen Übersetzungen und bei einzelnen Vätern — wenn diese nicht an den betreffenden Stellen von vornherein den ursprünglichen Text



erhalten haben. Wenn NORRIS (*On the Chronology of John V. and VI., Journ. of Philol.* III, 1871, 109 ff.) und andere nach ihm als ersten Vertreter der Umstellung von Johannes 5 und 6 LUDOLPHUS DE SAXONIA, *Vita Jesu Christi e quatuor evangeliiis et scriptoribus orthodoxis concinnata* anführen, so war dieser nach BACON (*Tatian's Rearrangement of the Fourth Gospel*, AJTh 1900, 775 = *The Fourth Gospel* 505) und H. HOLTZMANN (Unordnungen und Umordnungen im vierten Evangelium, ZNW 1902, 52) wohl von dem lateinischen Tatian abhängig. Selbständig nahm an einer einzelnen Stelle schon LUTHER eine Umstellung an, ebenso BEZA und spätere. Wie es mit MANN, den NORRIS zitiert, steht, kann ich nicht sagen, da ich seiner Schrift nicht habhaft habe werden können. Sie war übrigens genauer: *de veris annis D. N. Jesu Christi natali et emortuali* betitelt und erschien 1753, das englische Original schon 1733. Auch der Artikel von Jos. PRIESTLEY im *Theological Repository* für 1769, den RITSCHL (Zum Verständnis des Prologs des johanneischen Evangeliums, StKr 1875, 578) anführt, ist mir unzugänglich geblieben; sonst zählt wieder DE KOE auch solche Versetzungen, wie sie in früherer Zeit vorgenommen worden sind, mit auf. Neuerdings haben derartige Hypothesen aufgestellt: HITZIG (Geschichte des Volkes Israel 1869), die eben schon erwähnten NORRIS und RITSCHL, dann WAGENMANN (Zum johanneischen Prolog, JdTh 1875, 441 ff.), BERTLING (Eine Transposition im Evangelium Johannis, StKr 1880, 351 ff.), SPITTA, der aber diese Theorien jetzt aufgegeben oder wenigstens modifiziert hat, während sie J. WEISS (ThLz 1893, 397), FINDLAY (*The Connection of John* 18, 12—18, ExpT VI, 1895, 335 f. 478 f.), BLASS (namentlich auch *Philology of the Gospels* 1898), MOFFATT (*The Historical New Testament* 1901, *Introduction*) ganz oder zum Teil gutheißten. WENDT (Die Lehre Jesu I, 1886, Das Johannesevangelium 1900, Die Schichten im Johannesevangelium 1910) und BACON (*The Displacement of John XIV, Journ. of the Society for Bibl. Lit.* 1894, 64 ff.) gehören nicht hierher, weil sie die von ihnen angenommenen Umstellungen einem Redaktor zuschreiben; ebenso verfährt BURTON (*The Purpose and Plan of the Gospel of John*, BW XIII, 1899, 30 ff.) wenigstens mit manchen von den Umordnungen, die er zum Teil für sicher erwiesen hält. Dagegen ist hier noch zu nennen FRIES (Jesu Vorstellungen von der Auferstehung der Toten, ZNW 1900, 300, 2), STRAYER (*Transpositions of Text in*



*St. John's Gospel*, JThSt II, 1901, 137 ff.), LOISY, DRUMMOND (*An Inquiry into the Character and Authorship of the Fourth Gospel* 1903), KÖNNECKE (Emendationen zu Stellen des Neuen Testaments, BFchTh 1908, 1, 10 f.), PAUL (*On two Dislocations in St. John's Gospel*, HJ VII, 1908/09, 662 ff.), D. G. MÜLLER, SLOET (*De volgorde van Joan. V en VI, De Katholiek* 1910, 261 ff.), LEWIS, WINDISCH; mit WELLHAUSEN, SCHWARTZ, SOLTAU (Die Entstehung des vierten Evangeliums, StKr 1908, 177 ff.) und dem späteren SPITTA steht es ebenso wie mit WENDT, BACON und BURTON, von denen eben schon die Rede war.

Alle diese verschiedenen Theorien müssen natürlich später im einzelnen nachgeprüft werden; hier soll das nur mit demjenigen Argument geschehen, das für verschiedene solcher Umstellungen zugleich ins Feld geführt wird. Das ist das Zeugnis Tatians, dessen Anordnung des Johannesevangeliums BACON auf gute Überlieferung zurückführen zu müssen glaubt. Tatian stellt nämlich Joh. 2, 14—22. 3, 1—21 hinter 7, 31; 4, 4—45 a. 5, 1—47 hinter c. 6; 12, 42—50 hinter V. 36 a. '*In only one of these instances*', sagt BACON dazu (*The Fourth Gospel* 508), '*is there a Synoptic parallel close enough to suggest harmonization as a motive and in this (2, 14—22) it is difficult, considering the ease with which modern harmonists resort to the standard device of two temple-cleansings, to imagine that Tatian, who resorts to similar devices to a still higher degree, should have been actuated by harmonistic motives alone. The question remains: was Tatian a higher critic, reasoning from internal evidence and the natural probabilities of the case; or had he external evidence, oral or written, independent of our Synoptic Gospels?*' Was BACON für diese letztere Annahme geltend macht, hält er selbst nicht für durchschlagend; denn er schließt die Erörterung über diesen Abschnitt mit den Worten: '*it is certainly supposable that Tatian reached this surprisingly consistent and reasonable result by mere harmonistic conjecture*' (513). Weiterhin die Episode von der Samariterin bezeichnet er als '*the Johannine counterpart of the Synoptic story of the Syrophenician, identically placed by Matthew and Mark after the material corresponding to Jn. 6*' (514); auch hier erklärt sich also die Umstellung, die zugleich die von Kapitel 5 nach sich gezogen haben soll, ohne die Annahme einer besseren Überlieferung. Endlich die Versetzung von 12, 42—50 nennt BACON '*the case most favorable to the idea of*

*unsupported conjecture as Tatian's motive'* (509); man darf also aus dessen Anordnung des vierten Evangeliums noch nicht auf eine ihm bekannte ältere Form desselben schließen. Ob er mit seiner Umstellung einzelner Abschnitte nicht doch Recht gehabt hat, bzw. ob dem vierten Evangelium nicht eine entsprechend disponierte Quelle zu Grunde liegt, das kann natürlich erst später untersucht werden; vorher aber müssen wir zunächst noch die anderen Theorien über die Entstehung des vierten Evangeliums kennen lernen.

### 1. Die Bestreitung der Einheitlichkeit des Johannesevangeliums.

Derjenige Gelehrte, der sich, wenigstens in eigenen Schriften, am öftesten gegen die Einheitlichkeit des Johannesevangeliums ausgesprochen hat, WENDT legt großen Wert darauf, daß er dafür eine Quellen-, keine Interpolationshypothese aufgestellt habe. „Natürlich können sich diese und jene Hypothese“, so sagt er (Das Johannesevangelium 50 \*\*\*), „in Einzelheiten berühren, sofern dieselben Symptome einer inneren Inkongruenz oder Zusammenhangslosigkeit dort als Anzeichen von Interpolationen, hier als Anzeichen des Verwertetseins einer Quelle betrachtet werden können. Aber es besteht doch ein gewaltiger Unterschied, ob man annimmt, daß in einen ursprünglichen Bericht später einzelne größere oder kleinere fremde Stücke eingeschoben sind, bei deren Ausscheidung sich wieder der ursprüngliche Zusammenhang darstellt — oder ob man annimmt, daß ein Schriftsteller für seinen Bericht eine ältere Quelle verwertet hat. Bei letzterer Annahme kann vielleicht in einzelnen Fällen noch der ursprüngliche Zusammenhang der Quellenstücke, die der Schriftsteller aufgelöst hat, wiedererkannt werden. Aber man kann natürlich nicht darauf rechnen, daß sich alle Quellenbestandteile von der Bearbeitung des Schriftstellers so abtrennen lassen, daß sie in ihrem ursprünglichen Zusammenhange erscheinen, oder daß der übrigbleibende Rest noch einen zusammenhängenden Bericht darstellt“. Gewiß ist das durchaus richtig — und doch werden wir in dieser Literaturübersicht, die, so ermüdend solche Aufzählungen von Autornamen und Büchertiteln auch wirken, wegen des Folgenden gegeben werden muß, Quellen- und Interpolationshypothesen zusammenstellen können, ja manche Theorien werden sich sofort als beides zugleich ausweisen.

Der erste, der ein Stück des Johannesevangeliums, nämlich Kap. 21, einem Bearbeiter zuschrieb, war HUGO GROTIUS (*Annotationes in Novum Testamentum, ed. nova* 1755/56); die späteren Vertreter dieser Anschauung führt verhältnismäßig am vollständigsten H. HOLTZMANN-BAUER (Handkommentar zum Neuen Testament IV, (1891.)<sup>3</sup> 1908, 308) auf und brauche ich daher hier nicht noch einmal zu nennen.

Auch in dem Grundstock des Evangeliums unterschied wohl zuerst ECKERMANN (Resultate der bisher über den Ursprung der Evangelien angestellten Untersuchung, Theologische Beyträge V, 2, 1796, 213) verschiedene Schichten. „Dem Evangelium Johannes“, so sagt er, „lagen viele eigenhändige, sehr wichtige Aufsätze des Apostels Johannes zu Grunde, worin er die ihm besonders merkwürdigen Reden Jesu sich aufgezeichnet hatte. Diese wurden von einem seiner Freunde, der auch die Geschichte der Leiden Jesu aus seinem Munde gehört hatte, Joh. 19, 35, oder sich wenigstens bei anderen Augenzeugen nach derselben erkundigt hatte, mit anderen teils aus seinem Munde teils von Freunden des Apostels gesammelten Nachrichten in Verbindung gesetzt“. Ähnlich urteilte VON AMMON (*Docetur Johannem evangelii autorem ab editore hujus libri fuisse diversum* 1811), der allerdings später diese Theorie zum Teil aufgab (Die Fortbildung des Christentums zur Weltreligion IV, 1840). Dafür gehört aber noch PAULUS (Heidelberger Jahrbücher für Literatur 1821, 131f.) hierher, nach H. HOLTZMANN (Einleitung in des neue Testament 1885.<sup>3</sup> 1892, 435) auch RETTIG (*Ephemerides exegetico-theologicae* 1824, I, 83f.).

Eine Quelle des Johannesevangeliums glaubte in den Redestücken auch WEISSE (Die evangelische Geschichte 1838) nachweisen zu können. Später (Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium 1856) gab er diese Hypothese im einzelnen preis, urteilte aber nach wie vor: „daß der Erzählung des Evangelisten Mitteilungen von der Hand und aus dem Munde des Apostels zu Grunde liegen und daß zu diesen Mitteilungen der gesamte, im eigentlichen Wortsinne lehrende und betrachtende Inhalt des Evangeliums gehört, das kann und wird zur vollen zweifellosen Überzeugung gebracht werden, auch wenn die ursprüngliche Gestalt der schriftlichen Mitteilungen sich immer nur annäherungsweise und unvollständig aus dem Gegebenen wiederherstellen lassen sollte“ (111f.). Vorher hatte SCHENKEL

(Über die neuesten Bearbeitungen des Lebens Jesu, StKr 1840, 763 ff.) der Hypothese WEISSES zugestimmt, aber auch er kam später (Das Charakterbild Jesu 1864.<sup>4</sup> 1873, Das Christusbild der Apostel 1879) wieder davon ab.

SCHWEIZER (Das Evangelium Johannes 1841) wollte, wie Kap. 21, auch manche früheren Stücke, gröfsere und kleinere, dem Bearbeiter zuschreiben, gab indess diese Theorie ebenfalls später (Das Johannesevangelium, PrK 1864, 362 f., Glaubenslehre I, 1863.<sup>2</sup> 1877) wieder auf. Doch hat sie nach H. HOLTZMANN'S Angabe KRÜGER-VELTHUSEN (Das Leben Jesu 1872) teilweise aufgenommen und fortgeführt. SCHOLTEN (*Jaarb. voor wentensch. theol.* VI, 1848, 419 ff. VIII, 1850, 431 ff., *Inleiding tot de Schriften des N. V.* 1856, *Het Evangelie naar Johannes* 1864 = Das Evangelium nach Johannes 1867) betrachtete ebenfalls einzelne Verse oder Versteile als Zusätze von der Hand des Verfassers von Kapitel 21, nahm dieses Urteil aber wieder später zurück. Nach H. HOLTZMANN setzte ferner TOBLER (Die Evangelienfrage im allgemeinen und die Johannesfrage im besonderen 1858, Über den Ursprung des vierten Evangeliums, ZwTh 1860, 169 ff., Das Evangelium Johannes nach dem Grundtext 1867) aramäische Notizen des Apostels voraus, die Apollos in freier Ausführung wiedergegeben und ein noch späterer zu unserem Werke umgestaltet habe. Weiterhin berichten H. HOLTZMANN und WENDT, dafs eine ähnliche Quellentheorie wie WEISSE auch FREYTAG (Die heiligen Schriften des Neuen Testaments kritisch beleuchtet 1861, Symphonie der Evangelien 1863) vertreten habe; ich selbst habe diese zuletzt erwähnten Schriften nicht zu Gesicht bekommen.

EWALD nimmt an einer Stelle eine Überarbeitung durch den Verfasser von Kapitel 21 an; RENAN, den man immer noch vielfach in diesem Zusammenhange nennt, gehört nicht hierher. OVERBECK-BERNOULLI (Das Johannesevangelium 1911, 427) teilt mit, dafs JONGENEEL (Neue Entdeckungen auf dem Gebiete der biblischen Textkritik 1868) folgende Hypothese aufgestellt habe: „die 1. Hälfte des Johannesevangeliums enthält eine primäre hebräisch gestaltete Urkunde, an nüchtern-legendenartiger Erzählungsweise und vielleicht am Strophenbau zu erkennen, und diese primäre Unterlage ist von einer sekundären Oberlage von griechischer (jüdisch-alexandrinischer) Spekulation überdeckt worden und einigermassen damit zusammengeschmolzen“. Ich selbst kenne auch diese Schrift nicht.



VÖLTER führte zuerst (Der Monarchianismus des vierten Evangeliums, Theologische Studien aus Württemberg 1882, 199 ff.) Anfang und Schluß des Prologs auf eine spätere Bearbeitung zurück; jetzt (*Mater Dolorosa* und der Lieblingsjünger des Johannesevangeliums, mit einem Anhang über die Komposition des Evangeliums 1907, Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu 1910, Grundlage und Überarbeitung im Evangelium des Johannes, TThT 1910, 447 ff. 1911, 57 ff.) läßt er eine Grundschrift zweimal überarbeitet worden sein, das zweite Mal von dem Verfasser von Kapitel 21. Ich berücksichtige im Folgenden nur die letzterwähnte Arbeit und zitiere sie einfach nach dem Jahrgang von TThT.

Die Schriften von WENDT sind vorhin schon aufgeführt worden; er unterscheidet ähnlich wie WEISSE von der Erzählungsschicht eine ältere Redeschicht, die allerdings im einzelnen in jeder seiner Veröffentlichungen etwas anders aussieht. Im allgemeinen erklärt er, durch seine letzte Arbeit (Die Schichten im Johannisevangelium) würde die zweite (Das Johannesevangelium) nicht antiquiert, sondern ergänzt; wir werden uns also später auch mit dieser noch auseinandersetzen müssen. Ich unterscheide dabei beide Werke einfach als I und II.

CHASTAND (*L'apôtre Jean et le IV<sup>e</sup> évangile* 1888) leitet von dem Verfasser des 21. Kapitels auch 1, 1—5. 14—18 ab. DELFF nimmt in seinen schon oben aufgezählten Schriften neben „Zusätzen und Glossen eines unverständigen Lesers und Abschreibers“ auch mehrere umfangreiche Interpolationen an, die zum Teil „irgend einem apokryphen Evangelium“ (Geschichte 106), „einer dem vulgären galiläischen Traditionskreis angehörenden Evangelienschrift entnommen“ (109), von einem religiösen Enthusiasten aus „der allegorisierenden Schule von Alexandrien“ (110) eingearbeitet wurden. Von diesem scheint noch ein „platonisierender Heidenchrist“ (104), der den Prolog interpoliert habe, ein chiliastisch-dogmatischer Phantast, auf den 5, 19—29 zurückgeführt wird, und wohl auch noch ein anderer Bearbeiter, von dem 6, 37—40. 12, 25—30. 20, 9—18 herrühre, unterschieden zu werden. Im einzelnen hat DELFF später manchmal seine Meinung geändert, aber auch so findet sie bei DRÄSEKE (Das Johannesevangelium bei Celsus, NklZ 1898, 139 ff., Johanneische Bedenken, ebd. 579 ff.) und FRIES (*Det fjärde Evange-*



liet och Hebrceevangeliet 1898) Zustimmung; auch scheiden beide noch einige andere Abschnitte aus.

Von BACON war schon oben die Rede. Ich berücksichtige natürlich auch von ihm vor allem sein abschließendes Werk *The Fourth Gospel in Research and Debate* und meine es immer, wo ich nicht das Gegenteil sage.

An einzelnen Stellen glaubt LINDER eine Bearbeitung nachweisen zu können (*Le principe qui a présidé à l'ordonnance de l'évangile selon St. Jean*, RThPh 1898, 168 ff., Das erste Kapitel des Johannesevangeliums als Leseprobe nach neuer Methode, ThZSch 1898, 161 ff., Ev. Joh. 2 und 3 erklärt nach neuer Leseweise, ebd. 1900, 118 ff., Vier Proben aus dem Johannesevangelium, ebd. 1909, 205 ff.). Nur durch H. HOLTZMANN-BAUER und MOFFATT weiß ich, daß sich BRIGGS (*General Introduction to the Study of Holy Scriptures* 1899, *New Light on the Life of Jesus* 1904) zu unserer Frage geäußert hat.

SOLTAU faßte seine Theorie über das Johannesevangelium, als er sie zuerst aufstellte (Unsere Evangelien 1901, Zum Problem des Johannesevangeliums, ZNW 1901, 140 ff.) in folgender Weise zusammen: „es bestand eine Sammlung von Logia, von Herrenworten mit kurzen Einführungen, welche in irgend einer Weise auf die Erzählungen des Apostels Johannes zurückgingen. Eine solche Sammlung *A Joh*, mehrfach ergänzt und erweitert, war schon beim Tode des Apostels in Kleinasien in Ansehen und ward als teures Vermächtnis des Apostels, den der Herr lieb hatte, den Reden und Ermahnungen der Gemeindevorsteher zu Grunde gelegt. So entstanden die Reden des kleinasiatischen Presbyters Johannes und der erste Johannesbrief als eine die Gemüter der Gläubigen ergreifende Ausführung der schönsten Worte, welche der Apostel seinen Gemeinden als Vermächtnis hinterlassen hatte. Kein Wunder, daß den Kleinasiaten dieses Evangelium teurer war, als das der Synoptiker. Um diesen Gleichartigen gegenüberzustellen, vereinigte dann der Presbyter jene Redestücke mit den Johanneslogien und fügte zur Verbindung und zum Abschluß des Ganzen (so namentlich in 18—20) zahlreiche synoptische Angaben hinzu... Die bald darauf ausbrechenden Streitigkeiten zwischen Römern und Kleinasiaten machten einen Zusatz und damit einen anderen Abschluß nötig“. (Evangelien 121 f.) In seinen späteren Veröffentlichungen über denselben Gegenstand (StKr 1908, 177 ff., Zum Johannesevangelium,

PrM 1909, 436 ff., Welche Bedeutung haben die synoptischen Berichte des vierten Evangeliums für die Feststellung seines Entstehens? ZwTh 1910, 33 ff.) urteilt SOLTAU wesentlich anders, er sagt in seiner letzten Arbeit: „derjenige, welcher das vollständige Evangelium abschloß, fand bereits eine Kombination von einigen (8) Johanneslegenden und von synoptischen Perikopen vor. In diese schob er (so namentlich in Kap. 1—6. 12—13. 18—20) erweiternde, erklärende oder umdeutende Bemerkungen ein und fügte eine Reihe von Perikopen hinzu, welche im Gegensatz zu der synoptischen Überlieferung standen ... Die Reden und der gesamte Redestoff steht mit ... dem ersten Entwurf des Evangeliums, wie er hier gekennzeichnet ist, in gar keinem Zusammenhang“ (65 f.).

DRUMMOND und P. W. SCHMIDT (Die Geschichte Jesu erläutert 1904, J. WELLHAUSENS Anmerkungen zu den johanneischen Schriften, SchThZ 1908, 141 ff.) halten für möglich, daß das Johannesevangelium, als Kap. 21 hinzukam, auch sonst überarbeitet wurde.

Damit ist nun bereits der Name des Mannes genannt worden, mit dem sich auch andere als P. W. SCHMIDT auseinandersetzen, der den Glauben an die Einheitlichkeit des Johannesevangeliums in weiteren Kreisen, als irgend ein früherer, erschüttert zu haben scheint, WELLHAUSEN. Er tat das zuerst durch eine kleine Schrift: Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium 1907; „Das Johannesevangelium“ ist eine Auslegung desselben in der Weise der früher erschienenen Kommentare zu den Synoptikern, in der von einer meist überarbeiteten Grundschrift verschiedene Redaktionen unterschieden werden. Ich meine im folgenden, wo ich WELLHAUSEN zitiere und nichts Gegenteiliges bemerke, immer diese Schrift.

Gleichzeitig mit seiner früheren Broschüre, aber nach BOUSSETS Zeugnis unabhängig von ihr äußerte HEITMÜLLER, der damals noch in Göttingen war (Die Schriften des neuen Testaments, herausgeg. von J. WEISS II, 1907.<sup>2</sup> 1908), Zweifel an der Einheitlichkeit des Johannesevangeliums. „Vermutlich“, so urteilt er im allgemeinen, (701), „hat der Verfasser von Kap. 21 auch sonst geändert. ... Auch der Verfasser des eigentlichen Evangeliums, Kap. 1—20 (und zwar abgesehen von den etwaigen Änderungen durch den Herausgeber ...) scheint sein Werk nicht völlig unabhängig geschaffen zu haben. Man hat hier und da

die Empfindung, als ob er einige großzügige Stücke, Themen seiner Reden oder Gespräche, nicht selbst verfaßt, sondern von anderer Seite erhalten habe“. Auch von DOBSCHÜTZ suchte damals die Lösung des johanneischen Problems in dieser Richtung (Johanneische Studien I, ZNW 1907, 1 ff.), während er jetzt (*The Eschatology of the Gospels* IV, Exp VII, 9, 1910, 409 ff.) nur von verschiedenen Schichten in der johanneischen Tradition spricht, aber für möglich hält, daß die letzte von diesen auf den Redaktor zurückgeht, von dem zugleich Kap. 21 stamme. SCHÜTZ (Zum ersten Teil des Johannesevangeliums, ZNW 1907, 243 ff.), der nach WELLHAUSENS Angabe im Winter 1906/07 in Göttingen studierte und seine Anschauung jenem damals schon mitteilte, sucht die sämtlichen Festreisen Jesu und die damit zusammenhängende Festchronologie im Johannesevangelium als eingeschoben zu erweisen. Und endlich begann in dem gleichen, für unsere Frage so wichtigen Jahre ein vierter Gelehrter, der damals noch in Göttingen war, E. SCHWARTZ seine Beobachtungen zu veröffentlichen, nach einem „lebhaften Gedankenaustausch“ mit WELLHAUSEN (derselbe 7) und vielfach unter dessen Beifall. Übrigens stellt SCHWARTZ, dessen einzelne Aufsätze ich künftig einfach nach dem Jahrgang der GGN zitiere, keine vollständige Hypothese über die Entstehung des Johannesevangeliums auf, er schlägt nur an verschiedenen Stellen Bohrlöcher in es und sprengt das umliegende Gestein auseinander. Auch korrigiert er einigemale seine früheren Aufstellungen und macht es überhaupt, wie übrigens auch WELLHAUSEN, dem Leser nicht immer ganz leicht, seine wirkliche Meinung herauszufinden.

LEPSIUS geht, wie er selbst sagt, von der Voraussetzung aus, das Johannesevangelium sei ursprünglich aramäisch geschrieben und nicht vom Evangelisten selbst ins griechische übersetzt worden; dabei habe es mancherlei erklärende Zusätze erhalten, zu denen die späteren Abschreiber noch weitere gefügt hätten. J. WEISS sagt in seinem Vortrag „Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart“ 1908, 36: „seit etwa 15 Jahren trage ich in der Vorlesung eine Scheidungshypothese vor, die darauf herausläuft, daß im Johannesevangelium . . . eine Grundschrift von einer Überarbeitung zu unterscheiden ist. . . Der Verfasser des 21. Kapitels, der nach dem Tode des Lieblingsjüngers schreibt, hat eine Schrift dieses Lieblingsjüngers herausgegeben, mit manchen Zusätzen und Erläuterungen vermehrt.

Insbesondere stammen von seiner Hand sämtliche Lieblingsjüngerstellen, die eben nichts weniger als Selbstzeugnisse dieses Mannes sind, sondern vielmehr Berufungen auf ihn von einem anderen, ganz besonders das berühmte Zeugnis beim Lanzenstich. Aber auch sonst — in Rede und Erzählung muß m. E. eine wirklich eindringende Exegese, die nicht darauf ausgeht, den überlieferten Text um jeden Preis als klar, einheitlich und bedeutend zu erweisen, zu dem Urteil kommen, daß massenhaft die ursprüngliche Meinung des Schriftstellers durch zum Teil plumpe Einschübe des Redaktors in unerträglicher Weise verdunkelt ist“. HARNACK meint neuestens (Lehrbuch der Dogmengeschichte I, [1886.]<sup>4</sup> 1909, 108, 1, vgl. 110): „die Einheitlichkeit des nicht vom Verfasser, sondern von einem Schülerkreis edierten Buches ist keine strenge, aber über den Umfang der Eingriffe des Editors oder Redaktors kommt man nicht ins Klare“ — und GRANBERY (*Outline of New Testament Christology* 1909, 102) urteilt: *‘it is possible but not likely that along with a number of alterations in the text of the Johannine literature the prologue was also affixed’* (vgl. auch 104).

BOUSSET prüfte die meisten bisher geäußerten Zweifel an der Einheitlichkeit des Johannesevangeliums, namentlich die von WELLHAUSEN und SCHWARTZ, und stimmte diesen im weiten Umfange zu, äußert sich aber neuestens weit zurückhaltender. Mehr seine frühere Stellung teilt ZURHELLEN (Die Heimat des vierten Evangelisten, Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein 1909, 40 ff.), während A. MEYER die ähnliche, von ihm schon 1897 im Kolleg vorgetragene Quellenscheidung jetzt preisgibt.

SPITTA glaubt neuerdings im Johannesevangelium ebenso wie in der Apostelgeschichte und der Apokalypse zwei Quellen unterscheiden zu können, von denen die eine von dem Bearbeiter eingefügt worden sei. Ich halte mich im Folgenden natürlich vor allem an diese seine gegenwärtige Ansicht und meine, wenn ich keine andere Angabe mache, bei Zitaten immer sein Johannesevangelium. GOGUEL unterscheidet in diesem einige alte, von der synoptischen Erzählung unabhängige Traditionen, die aber doch mit der Markusquelle in Zusammenhang stehen können, und eine größere Anzahl dogmatisch umgearbeiteter synoptischer Stücke und Kompositionen des Redaktors. Auch REITZENSTEIN (Die hellenistischen Mysterienreligionen 1910) nimmt einen



letzten Redaktor des vierten Evangeliums an, ja FREY (Die Glaubwürdigkeit der Überlieferungen über Jesus 1911, 28) urteilt: „man ist in jüngster Zeit zu der Erkenntnis gelangt, daß das vierte Evangelium . . . in der Gestalt, in der es uns vorliegt, keine literarische Einheit bildet, sondern daß in ihm eine ältere Grundschrift erhalten sei, die in späterer Zeit eine Bearbeitung erfahren habe.“ Endlich BELSER (Textkritische Untersuchungen zum Johannesevangelium, ThQ 1912, 32 ff.) leitet 5, 3 b f. 19, 35 und 21, 24 f. von Aristion ab.

Die Zweifel an der Einheitlichkeit des Johannesevangeliums sind also, zumal an manchen Stellen, weitverbreitet und werden gewifs in den nächsten Jahren noch andere Vertreter finden. Denn was man von vornherein gegen sie einwendet oder einwenden könnte, schlägt nirgends völlig durch.

Wenn man 1. auf Meinungsverschiedenheiten zwischen den einzelnen Forschern hinweist — auch die Vertreter derselben Schule, als die man wohl WELLHAUSEN, SCHWARTZ, ZURHELLEN und BOUSSET bezeichnen kann, stimmen keineswegs immer miteinander überein —, so sind sie doch nicht so groß, wie es auf den ersten Blick scheint. Gewifs urteilen vielfach über einen Abschnitt die einzelnen gerade entgegengesetzt, aber sie nehmen doch alle an ihm Anstoß. Und auch in ihrem besonderen Urteil über einzelne Stellen treffen manchmal die verschiedensten, von einander ganz unabhängigen Forscher zusammen. Die Mannigfaltigkeit der Meinungen ist also doch nicht ganz so groß, wie es zunächst erscheint; vor allem aber brauchen, weil einige Theorien unhaltbar sein müssen, deshalb noch nicht alle andern so beurteilt zu werden, ja die Einheitlichkeit des Evangeliums könnte aufzugeben sein, ohne daß irgend eine bisher aufgestellte Hypothese sich beweisen liefse.

Man darf auch nicht 2. damit argumentieren, daß die ähnlichen Theorien über andere neutestamentliche Schriften, das Markusevangelium, die Apostelgeschichte, die Apokalypse, sich ebenfalls nicht bewährt hätten. Zwar daß der Apostelgeschichte in ihrem zweiten und wohl auch in ihrem ersten Teil je eine Quelle zu Grunde liegt, daran muß man m. M. n. festhalten; aber die weitergehenden Hypothesen haben sich in der Tat ebensowenig beweisen lassen, wie es bei der neuesten, von HARNACK (Die Apostelgeschichte 1908) aufgestellten der Fall sein wird. Auch über die Analyse der Apokalypse, die J. WEISS (Die

Offenbarung des Johannes 1904, Die Schriften des Neuen Testaments II), WELLHAUSEN (Analyse der Offenbarung Johannis, AGG, philol.-hist. Kl. N. F. IX, 4, 1907) und LEPSIUS (Die Offenbarung Johannes, Reich Christi 1910, 126) geben, wird man künftig ebenso urteilen, wie die von H. HOLTZMANN-BAUER genannten Forscher über die früheren derartigen Hypothesen denken. Ob endlich die von WELLHAUSEN (Das Evangelium Marci 1903.<sup>2</sup> 1909) als sekundär bezeichneten Stücke im Markusevangelium auch literarisch sekundär seien, nennt er selbst eine meist nicht sicher zu entscheidende Frage (Einleitung in die drei Evangelien 1905, 57); und nicht anders steht es mit den Aufstellungen von HOFFMANN (Das Markusevangelium und seine Quellen 1904), WENDLING (Urmarcus 1905, Die Entstehung des Marcusevangeliums 1908), E. KLOSTERMANN (Handbuch zum Neuen Testament II, 1, 1907), LOISY (*Les évangiles synoptiques* 1907/08), BACON (*The Beginnings of Gospel Story* 1909). Aber so gewiß diese Mißerfolge zur Vorsicht mahnen müssen, so wenig ist doch dadurch ausgeschlossen, daß sich beim Johannesevangelium wirklich in der einen oder anderen Art eine Grundschrift und eine Bearbeitung unterscheiden lasse.

Man darf dagegen auch nicht 3. den überall gleichmäßigen Sprachgebrauch geltend machen; denn einmal ist derselbe gar nicht überall ganz gleichmäßig. Dann aber beweist Gleichheit des Sprachgebrauchs hier so wenig wie sonst, daß keine Quellen verwendet, sondern immer nur, daß dieselben, wenn sie verwendet sein sollten, überarbeitet sind. Auch die Apostelgeschichte zeigt im allgemeinen denselben Sprachgebrauch und ist doch, wie wir eben sahen, nach Quellen gearbeitet; dann aber darf man auch bei dem Johannesevangelium nicht aus jenem gegen diese Annahme argumentieren.

4. Auch seine Disposition darf man gegen Quellen- oder Bearbeitungshypothesen nur einwenden, wenn es undenkbar ist, daß jene entweder erst von dem Redaktor befolgt oder zwar schon von dem Verfasser der Grundschrift zu Grunde gelegt, aber dann von dem Bearbeiter übernommen wurde. Mit anderen Worten: es könnten in diesem Falle nur kürzere Abschnitte, die die Disposition nicht zerstörten, eingeschaltet worden sein oder, wenn längere, an einander entsprechenden Stellen. Daß das geschehen sei, wäre aber nicht ausgeschlossen, und ebenso könnte die jetzige Disposition erst von dem Redaktor befolgt worden

sein, der also immerhin Quellen benutzen mochte. Vor allem indes kann man gegen sie oder gegen Interpolationen deshalb nicht mit der Disposition des Johannesevangeliums argumentieren, weil diese selbst vielfach, vorläufig wenigstens, unklar ist. Vergleicht man die Übersichten über den Inhalt des Johannesevangeliums, die ältere und neuere Kommentare geben, so erhält man ein keineswegs übereinstimmendes Bild, und zwar werden manche Abschnitte auch deshalb verschieden zusammengeordnet, weil man sie verschieden auslegt. Es läßt sich also vorläufig wohl nur für Kap. 2—6 in der Weise eine Disposition geben, daß hier dreimal hintereinander je zwei Taten Jesu berichtet und dann durch Reden erklärt werden: das Wunder auf der Hochzeit zu Kana und die Reinigung des Tempels (2, 1—22), die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten in Kapernaum und des Kranken am Teiche Bethzatha (4, 46—5, 16), endlich die wunderbare Speisung und das Meerwandeln Jesu (6, 1—21). Aber diese Disposition könnte eben erst von dem Redaktor vorgenommen worden sein oder, wenn sie sich schon in der Grundschrift fand, so könnten doch mancherlei Stücke, die zwischen jenen Abschnitten stehen, erst später hinzugefügt worden sein. Mit der Disposition läßt sich also selbst bei diesen ersten Kapiteln nicht viel für die Einheitlichkeit des Johannesevangeliums beweisen.

5. D. H. MÜLLER glaubt, daß auch seine Strophentheorie eine gewisse Abwehr gegen die „zersetzende Kritik“, unter der er wohl die hier in Rede stehenden Hypothesen versteht, darbietet. Freilich kann er selbst seine Hypothese an 9 von den 21 Abschnitten, auf die er sie anwendet, nur dadurch durchführen, daß er einzelne Verse oder Verseile streicht oder einfügt. Ferner haben seine Strophen sehr verschieden viele Zeilen, 3, 4, 5, 6, 7 oder 9, und werden in ganz verschiedener Weise zusammengeordnet: 6, 26—40 wird in je 2 Strophen zu 5, 4, 3 Zeilen zerlegt, 14, 15—31 in je 2 zu 5 und 3 und nochmals 3 zu 5, Kap. 15 in zweimal 3 zu 5 und in 4 Strophen zu 5, 4, 5 und wieder 4 Zeilen. Endlich zeigt das Beispiel von WAGENMANN und HEITMÜLLER, daß man, wenn man das überhaupt versucht, auch ganz anders abteilen kann — darf man es dann aber wirklich noch als unmöglich bezeichnen, daß wenigstens gewisse Abschnitte erst später hinzugesetzt seien?

Durch keinen dieser Einwände wird also der Versuch, im Johannesevangelium Quelle oder Grundschrift und Bearbeitung

zu unterscheiden, von vornherein als unmöglich erwiesen. Wir müssen vielmehr, so manche Selbstverleugnung das auch kosten wird, jene bisher aufgestellten Hypothesen im einzelnen nachprüfen — freilich mit gewissen Ausnahmen.

1. Natürlich ist eine solche Prüfung nur möglich, wenn für die betreffende Hypothese bestimmte Gründe angegeben werden. SOLTAU bezeichnet zwar hier, wie in andern ähnlichen Fällen, seine jedesmaligen Theorien immer als „Wahrheiten, welche jeder urteilsfähige Mann anerkennen muß“ (Evangelien 103), da er aber meist keine oder nur sehr ungenügende Gründe dafür angibt — „die Einfachheit und Sicherheit der Resultate überhebt uns hier eines ausführlichen Beweises“ —, so kommen seine Theorien soweit für uns nicht in Betracht.

Ebensowenig 2. die von LINDER aufgestellte Hypothese, im Johannesevangelium seien die Stücke, in denen Jesus, Johannes und Petrus den Artikel hätten, alt, die anderen sekundär. Man braucht noch garnicht daran zu erinnern, daß gerade in dieser Beziehung die Handschriften häufig schwanken; daß sich nach so einfachen und äußerlichen Indizien die Schichten im Johannesevangelium nicht werden scheiden lassen, versteht sich doch wohl von selbst.

Aber auch die andern Gründe, die gegen die Einheitlichkeit des vierten Evangeliums geltend gemacht werden oder werden könnten, lassen sich zum Teil nicht oder wenigstens nicht ohne weiteres in der Weise verwenden, wie es vielfach geschieht oder geschehen könnte. Wir können der Übersichtlichkeit wegen auch hier wieder fünf Punkte unterscheiden.

1. Daß man nicht aus einer Erzählung oder Rede, die man für geschichtlich hält, auf eine Quelle schließen darf, braucht nach dem schon in der allgemeinen Einführung gesagten wohl kaum erst erwähnt zu werden. Dieses Argument wird daher auch für sich allein kaum irgendwo gebraucht; mit andern zusammen erscheint es von WEISSE bis auf SPITTA nicht selten, ist aber auch da nicht beweisend. Anders steht es natürlich, wenn bereits eine geschichtliche Quelle nachgewiesen ist; aber auch dann darf man aus ihr nicht ohne weiteres alle anderen Stücke ableiten, die man ebenso beurteilt.

2. WENDT führt auch in seiner letzten Schrift und zwar an erster Stelle als Beweise für verschiedene Schichten im Johannesevangelium die Fälle an, „wo Aussprüche, die einen wichtigen



religiösen Gedanken oder Gedankenzusammenhang zum Ausdruck bringen, mit Zusätzen erklärender Art versehen sind, welche auf einer unvollständigen Erfassung oder einem offenbaren Mißverständnis jenes Hauptgedankens beruhen oder den Zusammenhang störend unterbrechen“ (23). Es ist auch gewiß richtig: „die betreffenden Aussprüche Jesu sind so formuliert, daß sie nur einen einzigen Sinn haben und zu dem hinzugefügten Weissagungssinn nicht passen, obwohl es mit kleinen Modifikationen des Wortlauts möglich gewesen wäre, sie wirklich doppelsinnig zu machen. Andererseits wird in den hinzugefügten Deutungen die weissagende Beziehung der Worte Jesu nicht als ein zweiter, auch gültiger Sinn hingestellt, sondern als ihr einziger beabsichtigter Sinn“ (ebd. 31). Aber wenn WENDT daraus ohne weiteres auf einen Bearbeiter schließt, so ist das ebenso übereilt, wie wenn in anderen Fällen WELLHAUSEN, SCHWARTZ und SPITTA, die er deshalb mit Recht tadelt, sofort verschiedene literarische Schichten annehmen. Wie dort, so kommt man auch hier zunächst mit verschiedenen mündlichen Traditionen durch.

3. Daß die von WENDT weiterhin und früher an erster Stelle betonte Unterscheidung von Zeichen und Werken Jesu ein wesentlich dogmatisch bedingtes Geschmacksurteil sei, nimmt BOUSSET in der Tat wohl zu rasch an. Wohl aber wird später erst noch zu untersuchen sein, ob sich jene beiden Anschauungen wirklich so, wie WENDT will, auf die Erzählungen und Reden verteilen lassen, und vor allem wird es sich dann auch hier wieder fragen, ob wirklich deshalb die einen (nach WENDT wären es die Reden) einer Quelle entnommen sein müssen, obwohl dagegen doch auch der Umstand bedenklich machen sollte, daß dann die niedere Entwicklungsstufe der höheren gefolgt sein müßte.

4. WENDT und SPITTA finden einen weiteren Beweis für ihre Theorien darin, daß die Johannesbriefe, namentlich der erste, nur mit den Redestücken des Evangeliums verwandt seien. Aber das ließe sich, in welchem Verhältnis dieses letztere auch zu den Briefen stehen mag, doch wohl daraus erklären, daß sie eben Lehrschriften sind und nicht Geschichte erzählen wollen — mindestens müßte man erst eine Stelle namhaft machen, wo sie auch die Erzählungen des Evangeliums hätten benutzen müssen, wenn sie sie kannten. Ob man diesen Beweis für die apostolischen Väter und besonders für Ignatius erbringen

kann, werden wir später sehen; berühren sie sich nur mit den Redestücken, so beweist das doch noch nicht, daß ihnen diese schriftlich vorgelegen haben müßten. Auch bezeichnet gerade VON DER GOLTZ (Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe, TU XII, 3, 1894), auf den sich WENDT und ebenso SOLTAN beruft, eine literarische Abhängigkeit des Ignatius vom Johannes-evangelium als unannehmbar; sollte er damit Recht haben, so würde sich eine solche also auch den Reden gegenüber nicht behaupten lassen.

Noch weniger ist es freilich SPITTA gelungen, „mit voller Sicherheit“ (51) darzutun, daß in den Abendmahlsgebeten der Didache eine ursprünglichere Form des Prologs des Johannes-evangeliums benutzt würde. Er meint, die Stelle *διδ. 10, 2: εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ἑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματος, ὃ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, καὶ ἑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως* setze den Text voraus: *ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέχνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ· καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* (Joh. 1, 12. 14), muß aber selbst zugeben, „daß der Sinn dieses Zusammenhangs“ (namentlich wie ihn SPITTA versteht) „in dem Gebet nicht richtig wiedergegeben ist“. Darf man dann aber aus ihm auf eine ursprünglich andere Form des Johannesprologs schließen? Und noch weniger ergibt sich doch daraus, daß von *πίστις* und *γνώσις* hier nicht in V. 13 ff., sondern nur in 10 und 12 die Rede ist, daß diese Verse ursprünglich eng mit dem Satze *καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* zusammengehangen haben müssen. Wenn die Didache überhaupt den Johannesprolog voraussetzen sollte, dann könnte sie auch mit dem ganzen Evangelium bekannt gewesen sein; denn Stellen, wo sie Äußerungen dieses, die sie nicht benutzt, benutzt haben müßte, wenn sie sie kannte, werden sich nicht auftreiben lassen. Am wenigsten darf man freilich sagen, das angeführte Abendmahlsgebet kenne Joh. 15 nicht, weil da gleich in V. 1 Jesus selbst als der rechte Weinstock hingestellt wird.

„Daß der Verfasser des unechten Schlusses des Markus-evangeliums die Erscheinung des Auferstandenen vor Maria Magdalena erwähnt, die vor Thomas dagegen ignoriert“, ist nach SPITTA ebenfalls „immerhin merkwürdig und legt die Vermutung nahe, daß er die beiden Geschichten nicht nebeneinander gelesen habe“ (461). Aber irgendwie zwingend ist diese Erklärung nicht.

Ebenso steht es mit Justin, aus dem SOLTAN und SPITTA wieder eine ältere Form wenigstens des Wortes Joh. 3, 5 bezw. des ganzen Gesprächs mit Nikodemus haben erschließen wollen. Justin sagt *ap. I.*, 61. 94 A: καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῇτε, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκοῦσων τοὺς ἀπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερόν πᾶσιν ἐστίν. Wie wir später sehen werden, wird hier in der Tat Joh. 3 benutzt sein; aber muß es deswegen auch da ursprünglich statt ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ αἵματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ wie bei Justin geheißen haben? SPITTA führt dafür auch noch an, daß, wenn Justin in seiner Vorlage den Gedanken vom Geborenwerden aus Wasser und Geist gelesen hätte, er ihn nicht weggelassen haben würde, da er ihm gerade für das, was er durch ein Herrenwort belegen wollte, von Wichtigkeit war. „Er erzählt nämlich, wie an den für das Christentum gewonnenen die Taufe vollzogen wird: ἔπειτα ἄγονται ὑφ’ ἡμῶν ἐνθα ὕδωρ ἐστὶ, καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως, ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀναγεννήθημεν, ἀναγεννώμενται· ἐπ’ ὁνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σοιῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται“ (85). Aber mußte Justin wirklich dann den Gebrauch von Wasser durch ein Herrenwort belegen? Konnte er das ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος nicht auch beiseite lassen, zumal da es in V. 3 garnicht stand? Und konnte er für das bloße γεννᾶσθαι oder γεννᾶσθαι ἀνωθεν nicht (wie wohl manche spätere) das gebräuchlichere ἀναγεννᾶσθαι einsetzen? Auch daß das Wort von der Unmöglichkeit der eigentlichen Wiedergeburt bei Justin darauf folgt und nicht, wie in unserm jetzigen Text des Johannesevangeliums, dem sonst hier anklingenden V. 5 vorangeht, auch als Wort Jesu, nicht eines anderen erscheint, deutet gewiß nicht darauf hin, daß Justin hier eine Rezension der Nikodemusgeschichte benutzte, in der sich diese Reflexion des Nikodemus (es ist ja bei Justin gar keine solche) an das Jesuswort angeschlossen hätte und als ein ganz begreifliches Erstaunen beurteilt worden wäre. Vielmehr könnte man, wenn sich die Quellen des Johannesevangeliums bis auf Justin erhalten hätten, vielleicht erwarten, daß man auch sonst noch Spuren von ihnen, und zwar deutlichere Spuren, hätte — solche hat aber auch SPITTA nicht nachweisen können.

DRÄSEKE sucht aus Celsus zu beweisen, daß dieser weder den Prolog, noch 6, 1—29. 59 kannte. Wenn er nämlich nach Orig., *c. Cels.* II, 31 den Christen vorwerfe, sie machten durch falsche Schlüsse den Sohn Gottes zu dem Worte selbst, und den Juden sagen lasse: ist euch im Ernst das Wort ein Sohn Gottes, so loben auch wir das —, so könne er die ersten Verse des Johannesevangeliums noch nicht gekannt haben. „Ein Jude würde die Verquickung der dort vorgetragenen metaphysischen, auf ein vorzeitliches Sein des Logos hinweisenden Gedanken mit den ihm geläufigen, auf das alte Testament zurückgehenden messianischen Vorstellungen von Gottes Sohn und Gottes Wort nimmermehr sich haben gefallen lassen. Und hätte Celsus diese reichentwickelten, philosophisch tiefgreifenden Gedanken des Prologs gerade in der dort gewählten Fassung gekannt — verwandte alexandrinische Weisheit ist ihm gewiß geläufig gewesen —, er würde von ihnen aus den Christen ganz anders zu Leibe gegangen und auf den unerträglichen und ihm vollends unverständlichen Widerspruch zwischen diesen hohen philosophischen Gedanken in ihrem unmittelbarem Rückgang oder Aufstieg in das Geheimnis des göttlichen Wesens und der menschlichen Gestalt Jesu, über die er doch seinen Spott so reichlich ausgießt, mit schneidendem Hohn hinzuweisen nicht verabsäumt haben“ (NklZ 1898, 154f.). Aber wenn schon das erste, wie wir später noch genauer sehen werden, durchaus zu bestreiten ist, so ist auch diese letztere Argumentation keineswegs zwingend. Es bleibt vielmehr das wahrscheinlichste, daß Celsus bei seinem angeführten Vorwurf gegen die Christen vor allem an den Prolog des Johannesevangeliums gedacht hat.

Weiterhin läßt Celsus (Orig., *c. Cels.* I, 67) den Juden gegen Jesus einwenden: nichts hast du uns gezeigt, obgleich wir im Tempel in dich drangen, ein deutliches Kennzeichen darzubieten, daß du der Sohn Gottes bist. Nun meint DRÄSEKE, das könne sich weder auf Matth. 16, 1 ff. (oder Mark. 8, 1 ff. und Matth. 12, 38 f.) — denn da würde des Tempels nicht gedacht —, noch auf Joh. 2, 18 oder 10, 24 — denn da würde kein Beweis für seine Messianität, ja überhaupt kein Wunder verlangt —, sondern nur auf Joh. 6, 30 beziehen — freilich nur, wenn V. 1—29 nicht dastand, auch 59 noch fehlte und das ganze Gespräch, wie das in Kap. 5, im Tempel stattfand. Aber das gilt von dem in Kap. 5 ja gar nicht; also würde es, auch wenn man 6, 1—29



und 59 striche, von der Rede in diesem Kapitel ebenso wenig zutreffen; d. h. die Erklärung von DRÄSEKE ist unhaltbar und die Stelle bei Celsus erklärt sich aus einer Verwechslung von Joh. 2, 18 und 6, 30. Vollends daſs Origenes den in Rede stehenden Abschnitt nicht kenne, kann gar nichts beweisen; von seinem Johannes-Kommentar ist uns auch zu Kap. 5 und 6, 30—8, 18 nichts erhalten.

Dass Kap. 21 später in manchen Kreisen noch unbekannt gewesen sei, sucht ERBES (Petrus nicht in Rom, sondern in Jerusalem gestorben, ZKG 1901, 165 f. 190) aus den Petrus-akten zu beweisen; aber seinen sehr wenig einleuchtenden *argumenta e silentio* steht die Vermutung ZAHNS gegenüber (zuletzt Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons VI, 1900, 195, 3), der auch FICKER zustimmt (Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen 1904, 445), das ἡ χωρήσαμεν ἡγοράσαμεν Act. Verc. 20 gehe auf Joh. 21, 25 (ἔστιν δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ' ἓν, οὐδ' αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρήσειν τὰ γραφόμενα βιβλία) zurück, wo der Verfasser χωρήσειν, ebenso wie Origenes (in Joh. tom. XIII, 5 f. XIX, 10. XX, 30, vgl. Euseb., h. e. VI, 25), Isidor von Pelusium (ep. II, 99, PG LXXVIII, 544) und BENDEL (*Gnomon Novi Testamenti* 1752), vom geistigen Begreifen verstanden habe. BACON erschließt den Ursprung von Kap. 21 vielmehr daraus, daſs das Johannesevangelium zunächst nicht als johanneisch gelte; wir werden indess sehen, daſs sich das, soweit es überhaupt zutrifft, anders erklären läßt.

Wenn endlich, wie sich ebenfalls später genauer zeigen wird, an manchen Stellen das Johannesevangelium anklingt, ohne daſs literarische Verwandtschaft mit ihm nachgewiesen werden kann, so braucht auch das noch nicht auf die Benutzung von Quellen gedeutet zu werden; man kann vielmehr auch hier annehmen, daſs diese Dinge mündlich tradiert wurden und so zur Kenntnis der einzelnen Schriftsteller kamen.

5. Endlich könnte man noch eine weitere Eigentümlichkeit des Johannesevangeliums gegen seine Einheitlichkeit geltend machen, das sind die massenhaften Wiederholungen (Dubletten, Tripletten usw.). Da man sich diese Eigentümlichkeit vielfach noch nicht genügend klarzumachen scheint, stelle ich zunächst das ganze Material zusammen (zugleich, um später darauf zurückverweisen zu können) und lasse nur diejenigen Fälle weg, wo

offenbar eine frühere Stelle (wenngleich nicht genau) wiederholt wird — so 6, 44 (οὐδεὶς δύναται ἔλθειν πρὸς με) in V. 65 (διὰ τοῦτο εἶρηκα ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς δύναται ἔλθειν πρὸς με ἐὰν μὴ ἢ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρὸς), 7, 20 (ἀπεκρίθη ὁ ὄχλος· δαίμονιον ἔχεις) in 8, 48 (ἀπεκρίθησαν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ εἶπαν αὐτῷ· οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς ὅτι Σαμαρεΐτης εἶ σὺ καὶ δαίμονιον ἔχεις;) usw. Im übrigen bemerke ich zunächst nur, daß manchmal die in der zweiten Kolumne angeführten Stellen nicht durchweg mit der in der ersten stehenden, sondern unter einander verglichen werden sollen.

1, 18: Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο

3, 11: ὁ ὄνταμεν λαλοῦμεν καὶ ὁ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε

V. 17: οὐ . . . ἀπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ

3, 18: ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ Θεοῦ

3, 35: ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν, καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ

4, 14: ὅς . . . ἂν πῖν ἐκ τοῦ ὕδατος οὐ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον

5, 37: οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἠκούσατε οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε

6, 46: οὐχ ὅτι τὸν Θεὸν ἑώρακέν τις ἐλ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ Θεοῦ, οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα

V. 32: ὁ ἑώρακεν καὶ ἠκουσεν, τοῦτο μαρτυρεῖ, καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει

8, 15: ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα

12, 47: ἐγὼ οὐ κρίνω αὐτόν· οὐ γὰρ ἤλθον ἵνα κρίνω τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σώσω τὸν κόσμον

3, 36: ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄσεται ζωὴν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν

5, 24: ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν

11, 25f.: ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἂν ἀποθάνῃ ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα

5, 20: ὁ . . . πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱόν καὶ πάντα δεικνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ

6, 35: ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσει πώποτε

7, 38: ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ . . . ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥέουσιν ὕδατος ζῶντος

5, 18: ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι, ὅτι . . . πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεόν, ἵσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ

5, 19: οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἄφ' ἑαυτοῦ οὐδέν, ἂν μὴ τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα

5, 36: τὰ . . . ἔργα ἃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ ἵνα τελειώσω αὐτά . . . μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν

5, 37: ὁ πέμψας με πατήρ, ἐκεῖνος μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ

5, 41: δόξαν παρὰ ἀνθρώπων οὐ λαμβάνω

6, 39: τοῦτο δέ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ, ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτὸ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ

10, 33: ἀπεκρίθησαν . . . οἱ Ἰουδαῖοι . . . λιθάζομέν σε . . . ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν

5, 30: οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἄφ' ἑαυτοῦ οὐδέν· καθὼς ἀκούω κρίνω, καὶ ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ δίκαια ἐστίν ὅτι οὐ ζητῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με

6, 38: καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με

8, 28: ἀπ' ἑαυτοῦ ποιῶ οὐδέν.

10, 25: τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου, ταῦτα μαρτυρεῖ περὶ ἑαυτοῦ

V. 37f.: εἰ οὐ ποιῶ τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς μου, μὴ πιστεύετε μοι· εἰ δὲ ποιῶ καὶ ἐμοὶ μὴ πιστεύητε, τοῖς ἔργοις πιστεύετε, ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ καὶ ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ

14, 10f.: οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοὶ ἐστίν; ὁ . . . πατήρ [ὁ] ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ. πιστεύετε μοι ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοὶ· εἰ δὲ μή, διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ πιστεύετε

V. 20: ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὑμεῖς γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν ὑμῖν

15, 24: εἰ τὰ ἔργα μὴ ἐποίησα ἐν αὐτοῖς . . . ἁμαρτίαν οὐκ εἶχσαν

17, 21: . . . ἵνα πάντες ἐν ὧσιν, καθὼς σύ, πατήρ, ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὧσιν

8, 18: μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὁ πέμψας με πατήρ

8, 50: ἐγὼ . . . οὐ ζητῶ τὴν δόξαν μου

10, 28f.: καὶ ἐγὼ δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον, καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα . . . ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκέν μοι πάντων μετ' ἐμοῦ ἐστίν

7, 16: ἡ ἐμὴ διδαχὴ οὐκ ἔστιν ἐμὴ  
ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με

7, 20: ἀπεκριθῇ ὁ ὄχλος· δαιμόνιον  
ἔχεις

7, 24: μὴ κρίνετε κατ' ὄψιν

7, 28 f.: καὶ οἶδατε καὶ οἴδατε  
πόθεν εἰμὶ καὶ ἀπ' ἐμαντοῦ οὐκ  
ἐλήλυθα, ἀλλ' ἔστιν ἀληθινὸς ὁ πέμ-  
ψας με, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε· ἐγὼ  
οἶδα αὐτόν, ὅτι παρ' αὐτοῦ εἰμι καὶ  
κεῖνός με ἀπέστειλεν

7, 30: ἐξήτουν . . . αὐτὸν πιάσαι,  
καὶ οὐδεὶς ἐπέβαλεν ἐπ' αὐτὸν τὴν  
χεῖρα

V. 34: ζητήσετέ με καὶ οὐχ ἐνρήσετε  
[με], καὶ ὅπου εἰμὶ ἐγὼ ὑμεῖς οὐ  
δύνασθε ἐλθεῖν

7, 43: σχίσμα . . . ἐγένετο ἐν τῷ  
ὄχλῳ δι' αὐτόν

17, 12: ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ  
ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι, . . . καὶ  
οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο

12, 49: ἐγὼ ἐξ ἐμαντοῦ οὐκ ἐλάλησα,  
ἀλλ' ὁ πέμψας με πατήρ, αὐτός μοι  
ἐντολὴν δέδωκεν τί εἴπω καὶ τί λα-  
λήσω

14, 10: τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λαλῶ ὑμῖν  
ἀπ' ἐμαντοῦ οὐ λαλῶ

V. 24: ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ  
ἔστιν ἐμός ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με  
πατρός

10, 20: ἔλεγον . . . πολλοὶ ἐξ αὐτῶν·  
δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται

8, 15: ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε

8, 14: καὶ ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαν-  
τοῦ, ἀληθὴς ἐστὶν ἡ μαρτυρία μου,  
ὅτι οἶδα πόθεν ἦλθον . . . ὑμεῖς δὲ  
οὐκ οἴδατε πόθεν ἔρχομαι

7, 32: ἀπέστειλαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ  
οἱ Φαρισαῖοι ὑπηρέτας ἵνα πιάσωσιν  
αὐτόν

V. 44: τινὲς δὲ ᾗθελον ἐξ αὐτῶν  
πιάσαι αὐτόν, ἀλλ' οὐδεὶς ἐπέβαλεν  
ἐπ' αὐτόν τὰς χεῖρας

8, 21: ἐγὼ ὑπάγω καὶ ζητήσετέ με  
. . . ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε  
ἐλθεῖν

(13, 33: ζητήσετέ με, καὶ καθὼς  
εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι ὅπου ἐγὼ  
ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν, καὶ  
ὑμῖν λέγω ἄρτι.)

9, 9: ἄλλοι ἔλεγον ὅτι οὗτός ἐστιν·  
ἄλλοι ἔλεγον· οὐχί

V. 16: ἔλεγον . . . ἐκ τῶν Φαρισαίων  
τινὲς· οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ  
ἄνθρωπος . . . ἄλλοι ἔλεγον· πῶς δύ-  
ναιτο ἄνθρωπος ἁμαρτωλὸς τοιαῦτα  
σημεῖα ποιεῖν; καὶ σχίσμα ἦν ἐν αὐ-  
τοῖς



8,12: ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν μοι οὐ μὴ περιπατήσει ἐν τῇ σκοτίᾳ

8,26: καὶ γὰρ ἡ ἡκουσα παρ' αὐτοῦ, ταῦτα λαλῶ εἰς τὸν κόσμον

8,29: ὁ πέμψας με μετ' ἐμοῦ ἐστίν· οὐκ ἀφήκεν με μόνον

8,47: ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει

8,59: ἦσαν οὖν λίθους ἵνα βάλῃσιν ἐπ' αὐτόν

V. 4: τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ, ὅτι οἴδασιν τὴν φωνὴν αὐτοῦ

V. 11: ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων

12,23: ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου

10,19f.: σχίσμα ... ἐγένετο ἐν τοῖς Ἰουδαίοις ... ἔλεγον ... πολλοὶ ἐξ αὐτῶν· δαιμόνιον ἔχει ... ἄλλοι ἔλεγον· ταῦτα τὰ ῥήματα οὐκ ἐστὶν δαιμονιζόμενον· μὴ δαιμόνιον δύναται τυφλῶν ὀφθαλμοὺς ἀνοίξει;

9,5: φῶς εἰμι τοῦ κόσμου

11,9f.: ἐάν τις περιπατῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ, οὐ προσκóπτει, ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου βλέπει· ἐάν τις περιπατῇ ἐν τῇ νυκτί, προσκóπτει, ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἐστὶν ἐν αὐτῷ

12,35: ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστίν. περιπατεῖτε ὡς τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ· καὶ ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει

V. 46: ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνῃ

V. 28: καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ, ταῦτα λαλῶ

12,50: ἡ ... ἐγὼ λαλῶ, καθὼς εἴρηκέν μοι ὁ πατήρ, οὕτως λαλῶ

16,32: ἰδοὺ ἔρχεται ὥρα καὶ ἐλήλυθεν ἵνα ... ἐμὲ μόνον ἀφῇτε· καὶ οὐκ εἰμι μόνος, ὅτι ὁ πατήρ μετ' ἐμοῦ ἐστίν

10,27: τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούουσιν

18,37: ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς

10,31: ἐβάστασαν πάλιν λίθους οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα λιθάσωσιν αὐτόν

V. 27: τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούουσιν ... καὶ ἀκολουθοῦσίν μοι

15,13: μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ

V. 28: δόξασόν σου τὸ ὄνομα ... καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω

13,31f.: νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν

12, 26: ὅπου εἰμι ἐγώ, ἐκεῖ καὶ ὁ  
διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται

12, 31: νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου  
τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω

12, 44: ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ πι-  
στεύει εἰς ἐμὲ ἀλλὰ εἰς τὸν πέμψαν-  
τά με

12, 45: ὁ θεωρῶν ἐμὲ θεωρεῖ τὸν  
πέμψαντά με

13, 10: καὶ ὑμεῖς καθαροὶ ἔστε

13, 16: οὐκ ἔστιν δοῦλος μεῖζων τοῦ  
κυρίου αὐτοῦ

13, 19: ἀπ' ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ  
γενέσθαι, ἵνα πιστεύσητε ὅταν γένηται  
ὅτι ἐγὼ εἰμι

13, 34: ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν,  
ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα  
ὑμᾶς

14, 1: μὴ ταρσασέσθω ὑμῶν ἡ καρ-  
δία

V. 13f.: ὁ τι ἂν αἰτήσητε ἐν τῷ  
ὀνόματί μου, τοῦτο ποιήσω . . . ἔάν  
τι αἰτήσητέ με ἐν τῷ ὀνόματί μου,  
ἐγὼ ποιήσω

αὐτῷ· καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν  
αὐτῷ, καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν

17, 1: δόξασόν σου τὸν υἱόν

V. 5: καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ

14, 3: παραλήμφομαι ὑμᾶς πρὸς  
ἐμαντόν, ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ καὶ ὑμεῖς  
ᾗτε

17, 24: θέλω ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ  
κἀκεῖνοι ὧσιν μετ' ἐμοῦ

16, 11: ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου  
κρίνεται

13, 20: ὁ . . . ἐμὲ λαμβάνων λαμ-  
βάνει τὸν πέμψαντά με

14, 9: ὁ ἑώρακώς ἐμὲ ἐώρακεν τὸν  
πατέρα

15, 3: ἥδη ὑμεῖς καθαροὶ ἔστε

15, 20: οὐκ ἔστιν δοῦλος μεῖζων τοῦ  
κυρίου αὐτοῦ

14, 29: νῦν εἴρηκα ὑμῖν πρὶν γενέ-  
σθαι, ἵνα ὅταν γένηται πιστεύσητε

16, 4: ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ὅταν  
ἔλθῃ ἡ ὥρα αὐτῶν μνημονεύητε αὐ-  
τῶν, ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν

15, 12: αὕτη ἔστιν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμή,  
ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα  
ὑμᾶς

V. 17: ταῦτα ἐντέλλομαι ὑμῖν ἵνα  
ἀγαπᾶτε ἀλλήλους

V. 27: μὴ ταρσασέσθω ὑμῶν ἡ καρ-  
δία

15, 7: ὁ ἐὰν θέλῃτε αἰτήσασθε, καὶ  
γενήσεται ὑμῖν

V. 16: ὁ τι ἂν αἰτήσητε τὸν πατέρα  
ἐν τῷ ὀνόματί μου ὃς ὑμῖν

16, 32: ἂν τι αἰτήσητε τὸν πατέρα  
δώσει ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου

V. 26f.: ἐν τῷ ὀνόματί μου αἰτή-  
σεσθε, καὶ οὐ λέγω ὑμῖν ὅτι ἐγὼ ἔρω-  
τήσω τὸν πατέρα ὑπὲρ ὑμῶν· αὐτὸς  
γὰρ ὁ πατὴρ φιλεῖ ὑμᾶς

V. 21: ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ  
τηρῶν αὐτάς, ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν  
με· ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται

14, 15: ἂν ἀγαπήτε με, τὰς ἐντολάς  
τὰς ἡμᾶς τηροῦσθε

14, 16f.: καὶ ἐρωτήσω τὸν πατέρα  
καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν  
ἵνα ἡ μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα, τὸ  
πνεῦμα τῆς ἀληθείας

14, 19: ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με  
οὐκέτι θεωρεῖ, ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με,  
ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε

14, 27: εἰρήνην ἀφήμι ὑμῖν, εἰρή-  
νην τὴν ἑμὴν δίδωμι ὑμῖν

14, 29: νῦν εἴρηκα ὑμῖν πρὶν γενέσ-  
θαι, ἵνα ὅταν γένηται πιστεύσητε

15, 11: ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ἡ  
χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν ἡ καὶ ἡ χαρὰ  
ἡμῶν πληρωθῇ

15, 19: ὅτι . . . ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ  
ἐστέ, . . . διὰ τοῦτο μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος

15, 21: ταῦτα πάντα ποιήσουσεν εἰς  
ὑμᾶς . . . ὅτι οὐκ οἶδασιν τὸν πέμ-  
ψαντά με

15, 26: ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν  
ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς

ἐπὶ τοῦ πατρὸς μου, καὶ ἐγαπήσω  
αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἑμαυτόν

V. 23: ἂν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον  
μου τηρήσει, καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπή-  
σει αὐτόν, καὶ πρὸς αὐτόν ἐλευσό-  
μεθα

15, 10: ἂν τὰς ἐντολάς μου τηρή-  
σητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου

16, 27: αὐτὸς γὰρ ὁ πατήρ φιλεῖ  
ὑμᾶς, ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε

V. 26: ὁ . . . παράκλητος . . . ὃ πέμ-  
ψει ὁ πατήρ ἐν τῷ ὀνόματί μου,  
ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα

16, 13: τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁδη-  
γήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν

16, 16: μικρὸν καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ  
με, καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὕψοσθέ με

16, 33: ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ἐν  
ἑμοὶ εἰρήνην ἔχητε

16, 4: ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ὅταν  
ἔλθῃ ἡ ὥρα αὐτῶν μνημονεύητε αὐτῶν,  
ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν

17, 13: ταῦτα λαλῶ ἐν τῷ κόσμῳ  
ἵνα ἔχωσιν τὴν χαρὰν τὴν ἑμὴν πε-  
πληρωμένην ἐν ἑαυτοῖς

17, 14: ὁ κόσμος ἐμίσησεν αὐτούς,  
ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου

16, 13: ταῦτα ποιήσουσιν ὅτι οἱ  
ἐγνωσαν τὸν πατέρα

16, 7: ἂν . . . μὴ ἀπέλθω, ὁ παρά-  
κλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς. ἂν  
δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς.

Wie hat man sich nun diese beständigen Wiederholungen, von denen ja manche mehr, andere weniger genau sind, zu erklären? War, wenn auch nicht Jesus selbst, so doch der Evangelist wirklich ein solch armseliger Schwätzer, daß er, wie allerdings mancher Prediger, gewisse Lieblingsgedanken immer wieder vorbrachte? Das wird man doch nicht gern annehmen wollen. A. MEYER behauptet daher auch (ThR 1910, 19): „sieht man genauer zu, so bemerkt man, daß der Evangelist bei der Wiederholung doch fortschreitet, der zweite Gang mischt, wie

beiläufig, neue Züge ein“. Aber so gewiß das manchmal zutrifft, so häufig ist es doch auch, wie die vorstehende Übersicht zeigt, nicht der Fall. Nun schließt man bei Matthäus und Lukas aus solchen Dubletten bekanntlich auf verschiedene Quellen; sollte das also nicht auch bei Johannes das richtige sein? Und doch muß man hier wieder vorsichtig sein und darf nicht Quellen postulieren, wo nur verschiedene Traditionen vorzuliegen brauchen. Das ist der Fehler, den man so häufig bei der Untersuchung der Synoptiker (wenn man neben Markus und der Redenquelle noch andere Quellen entdecken oder auch Markus in seine Bestandteile zerlegen zu können meinte), der Apostelgeschichte, der Offenbarung und übrigens auch der jüdischen Apokalypsen gemacht hat; vor ihm wird man sich also auch hier auf das peinlichste zu hüten haben.

Gewiß darf man nicht Unebenheiten und Widersprüche als für Johannes gerade charakteristisch bezeichnen, oder sich eine besondere, den Gesetzen des vernünftigen Denkens und Redens nicht unterworfenen Psyche des Schriftstellers konstruieren. „Damit wird das *θαυμάζειν* eingeschläfert, das ‘Nichtverstehen’, das die Frage scharf zu stellen wagt und aller Forschung Anfang ist“ (SCHWARTZ 1908, 174). Aber auf verschiedene literarische Schichten ist hier und sonst nur zu schließen, wo sich Sprünge oder Widersprüche finden, die bei einem ohne schriftliche Unterlagen arbeitenden Schriftsteller eben nicht vorkommen. Hat man auf diese Weise eine Grundschrift oder eine oder mehrere Quellen nachgewiesen, dann kann man sie mit Hilfe der für sie charakteristischen Merkmale natürlich auch sonst rekognoszieren, aber „ausgehen muß man vielmehr von einzelnen Anstößen, die sich bei der Exegese ergeben“ (WELLHAUSEN 4). Und auch hier muß man äußerst vorsichtig verfahren und darf nicht bei dem ursprünglichen Schriftsteller für unmöglich erklären, was man einem Redaktor oder Interpolator ohne weiteres zutraut. Der Mann, dem man hier und anderwärts — etwa gar nach dem Sprüchlein: was ich mir nicht erklären kann, das sehe ich als Zutat an — alles Auffällige zuschreiben darf, existiert in der Regel nur im Kopfe der Gelehrten; in der Wirklichkeit denkt sich auch ein Redaktor oder Interpolator bei seinen Zutaten etwas. Wenn er dann aber Widersprechendes vereinbar gefunden hat, dann fragt es sich eben, ob das nicht auch für einen einheitlichen Schriftsteller möglich war, mit anderen Worten, ob



hier nicht statt einer Grundschrift oder einer oder mehrerer Quellen nur verschiedene Traditionen anzunehmen sind. Dafs solche, auch wenn sie nur mündlich fortgepflanzt werden, doch eine bestimmte Form haben können, ist ja bekannt; ob sie hier vorausgesetzt werden können oder müssen, hängt vielfach von der Antwort auf die andere Frage ab, die an dieser Stelle behandelt werden soll und der wir uns daher jetzt zuwenden.

## 2. Die Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit des Johannesevangeliums.

Dafs das Johannesevangelium nur im beschränkten Mafse als Quelle des Lebens und der Lehre Jesu zu verwenden ist, wird seit BRETSCHNEIDERS *Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine* (1820) und dem erneuten Vorstofs der Tübinger Schule in weitesten Kreisen angenommen. Allerdings lautet das Urteil im einzelnen auch unter Gelehrten, die sonst derselben Richtung angehören, sehr verschieden; aber dafs in irgend welchem Umfange Kritik zu üben sei, darin stimmen die meisten überein. Ich kann hier natürlich nur die allgemeinen Gründe für diese Position besprechen und beginne, da diese am einleuchtendsten und daher zugleich am verbreitetsten sind, mit den Bedenken gegen die Reden.

1. Bekanntlich redet Jesus, wie im einzelnen neuestens wieder OVERBECK-BERNOULLI zeigt, im Johannesevangelium auch denselben Leuten gegenüber ganz anders, als bei den Synoptikern; man kann also nicht annehmen, dafs beide Formen gleich geschichtlich seien. Und beachtet man nun, dafs, wie bei Johannes Jesus, so auch der Evangelist selbst (wenn ich diesen vielleicht ungenauen Ausdruck zunächst einmal gebrauchen darf) und andere, namentlich der Täufer reden, so liegt es doch wohl näher, anzunehmen, dafs Johannes Jesus seine Redeweise zugeschrieben, als dafs er umgekehrt die seinige von ihm übernommen habe. Sollte man das letztere für möglich halten, so müfste man nach dem eben gesagten zugleich die Reden Jesu bei den Synoptikern für später erklären, und das hat natürlich noch niemand von den hier in Betracht kommenden Gelehrten getan.

2. Den Übergang von den Reden Jesu zu der Geschichtsdarstellung bilden die Einwendungen, die ihm von anderen gemacht werden. Da über sie nur im Zusammenhange richtig

geurteilt werden kann, stelle ich sie zunächst zusammen — zugleich wieder, um darauf später zurückgreifen zu können. Doch lasse ich diejenigen Stellen, die nicht ohne weiteres klar sind und später eingehend besprochen werden müssen, vorläufig beiseite und beginne sofort mit denen in Kap. 3.

In dem schon vorhin angezogenen Worte Jesu: *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* V. 3 bedeutet *ἄνωθεν* wohl ebenso, wie V. 31. 19, 11. 23, von oben, nicht, auch nicht zugleich, von neuem. Trotzdem handelt es sich natürlich um eine Neugeburt, aber um eine solche im geistigen Sinne; es ist also ein ganz törichtes Mißverständnis, wenn Nikodemus in 3, 4 einwendet: wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er ein Greis ist? Kann er ein zweites Mal in den Leib seiner Mutter eingehen und geboren werden? Wie es um die weitere Frage des Nikodemus in V. 9: *πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι*; steht, können wir wieder erst später untersuchen.

Zu der Samariterin sagt Jesus 4, 10: wenn du die Gabe Gottes wüßtest und wer es ist, der zu dir sagt: gib mir zu trinken, so hättest du ihn gebeten und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben. Da Jesus von der Gabe Gottes redet, kann er unter lebendigem Wasser kein Quellwasser verstehen, sondern geistig belebendes, und zwar nach 7, 37. 39 wohl den heiligen Geist. Es ist also wieder ein ganz törichtes Mißverständnis, wenn die Frau antwortet: Herr, du hast doch kein Schöpfgefäß und der Brunnen ist tief; woher hast du also das lebendige Wasser? Und ebenso, wenn sie nach Jesu Wort: wer von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, den wird in Ewigkeit nicht mehr dürsten, sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm eine Quelle von Wasser werden, das ins ewige Leben springt (4, 14) — bittet: Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich nicht dürste und nicht zum Schöpfen hierher zu kommen brauche, also immer noch an natürliches Wasser denkt. Auch wenn Jesus V. 32 auf die Bitte der Jünger, zu essen, antwortet: ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennt — so zeigt doch wohl dieser Zusatz, daß es sich um eine geistige Speise handelt; es ist also wieder ein krasses Mißverständnis, wenn sie zu einander sagen: hat ihm einer zu essen gebracht?

Von dieser geistigen Speise ist auch 6, 27 noch einmal die Rede: *ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρωσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν*

βρωσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον. Fragen die Juden darauf: τί ποιῶμεν ἵνα ἐργαζώμεθα τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ; so klammern sie sich an den Ausdruck ἐργάζεσθαι, haben aber das Wort Jesu im übrigen wieder nicht verstanden. Auch wenn sie auf die Erklärung V. 32f.: mein Vater gibt euch das wahrhaftige Brot vom Himmel; denn das Brot Gottes ist dasjenige (so ist zu übersetzen), das vom Himmel herabkommt und der Welt Leben gibt — bitten: Herr, gib uns immer dieses Brot —, so ist das wohl wie die ähnliche Bitte der Samariterin 4, 15 gemeint, man muß dazu ergänzen: damit uns nicht mehr hungert. Es handelt sich also auch hier wieder um ein sinnloses Mißverständnis, und ebenso, wenn die Juden 6, 41f. darüber murren, daß Jesus gesagt hat: ich bin das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist — und sagen: ist dieser nicht Jesus, der Sohn Josefs, dessen Vater und Mutter wir kennen (denn so ist nach ZAHN, Evangelium 337, 44 zu lesen)? Nach Johannes ist das in Wahrheit mit jener Aussage Jesu über sich selbst wohl vereinbar.

Ganz besonders krafs ist dann wieder das Mißverständnis des Wortes von dem Essen des Fleisches Jesu V. 51, das in der Frage der Juden (52) liegt: wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?; denn wie auch das Wort Jesu des näheren gemeint sei (ich komme darauf später noch zurück), jedenfalls sollte es nicht besagen, was die Juden darin finden, daß Jesus jetzt sein leibliches Fleisch anderen zu essen geben wolle. Aber auch die Jünger verstehen es wohl so, wenn sie (60) sagen: hart ist diese Rede, wer kann sie ruhig mit anhören?

Lassen wir 7, 20 zunächst bei Seite, so sagen die Juden auf die Ankündigung Jesu V. 34: ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich bin, dorthin könnt ihr nicht kommen — zu einander: wo will dieser hingehen, daß wir ihn nicht finden werden? Will er etwa in die Zerstreuung der Griechen gehen und die Griechen lehren? Und sinnloser noch ist die Auslegung, die sie dem Wort 8, 21 geben: wird er sich etwa töten, daß er sagt: wo ich hingehe, dahin könnt ihr nicht kommen? — ganz besonders sinnlos, da Jesus vorher gesagt hatte: ihr werdet in euren Sünden sterben, also doch nicht daran denken konnte, selbst eine Sünde, wie den Selbstmord, zu begehen.

Auch sonst enthält Kapitel 8 noch einige und ganz besonders zahlreiche solche Mißverständnisse. Auf Jesu Wort (V. 18): von mir zeugt der Vater, der mich gesandt hat — ant-

worten die Juden mit der Frage, die nach dem bisherigen doch keine Frage mehr ist; wo ist dein Vater? Auf seine Ankündigung: wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr in euren Sünden sterben (24) — bemerken sie ebenso unbegreiflicher Weise: wer bist du denn? V. 27 wird nur erzählt, die Juden hätten nicht verstanden, daß Jesus mit dem, der ihn gesandt habe und wahr sei, von dem er gehört habe, was er in die Welt rede, den Vater gemeint; aber das ist ja im Grunde auch wieder dasselbe. V. 33 antworten sie selbst auf Jesu Wort: ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς —: πνεῦμα Ἀβραάμ ἔσμεν, καὶ οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν ποῦποτε; sie wollen also ἐλευθεροῦν und δουλεύειν nicht richtig verstehen, oder verstehen es vielleicht tatsächlich anders. Sagt Jesus V. 38: ihr tut, was ihr von euren Vätern gehört habt — und antworten die Juden: unser Vater ist Abraham, — so wollen sie ihn entweder wieder *ad absurdum* führen, oder sie mißverstehen ihn tatsächlich, ebenso wenn sie V. 41 auf Jesu Wort: ihr tut die Werke eures Vaters — erwidern: wir sind nicht aus Unzucht geboren, wir haben einen Vater, Gott. Weiterhin gegen die Verheißung Jesu: wenn einer mein Wort hält, wird er den Tod bis in Ewigkeit nicht sehen (V. 51), die nach 11, 25 f. (wer an mich glaubt, wird leben, wenn er auch stirbt, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird bis in Ewigkeit nicht sterben) zu verstehen sein wird, wenden die Juden ein: Abraham starb und die Propheten — sie denken also fälschlich an den leiblichen Tod. Und endlich auf seine Bemerkung: euer Vater Abraham freute sich, daß er meinen Tag sehen sollte, und er sah ihn und freute sich (8, 56), antworten sie: du bist noch nicht 50 Jahre alt und hast Abraham gesehen —, meinen also, Abraham hätte bei Lebzeiten den Tag Jesu gesehen (und also auch dieser jenen). So haben wir hier in einem Kapitel nicht weniger als acht solcher törichten Mißverständnisse.

Sehen wir von 9, 2 zunächst ab, so sagt Jesus in V. 39: zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die nicht sehenden sehen und die sehenden blind werden. Dabei soll blind wohl heißen: nicht sehen wollend; die Pharisäer aber, die fragen: sind etwa auch wir blind?, denken an solche, die nicht sehen können. Denn Jesus fährt fort: wäret ihr blind, so hättet ihr keine Sünde; nun sagt ihr aber: wir sehen; eure Sünde bleibt bestehen.

Weiterhin lesen wir 10, 6, daß die Zuhörer Jesu das vorher erzählte Gleichnis nicht verstanden hätten, obwohl es doch genau



betrachtet in diesem Zusammenhange nicht unverständlich war; aber das kann erst später im einzelnen nachgewiesen werden.

Offenbar haben wir in Kap. 11 wieder mehrere Beispiele von solchen Mißverständnissen. In V. 11 sagt Jesus: *Αἰζαρος ὁ φίλος ἡμῶν κεκοίμηται· ἀλλὰ πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν*; er denkt also, da man einen in schwerer Krankheit eingeschlafenen doch nicht aufweckt, geschweige denn, um das zu tun, zu ihm reist, an die Auferweckung vom Tode. Gleichwohl sagen die Jünger: *κρίε, εἰ κεκοίμηται, σωθήσεται*. Oder Jesus sagt V. 23 auf die vorwurfsvolle Bemerkung der Martha: Herr, wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben — und die Versicherung: und nun weiß ich, daß, was du Gott bittest, Gott dir geben wird —: dein Bruder wird auferstehen; d. h. jetzt, sofort. Antwortet Martha darauf; ich weiß, daß er bei der Auferstehung am jüngsten Tage auferstehen wird —, so eignet sie sich also diesen Trost vielleicht in einem anderen Sinne an, wahrscheinlicher aber mißverstehet sie Jesus. Auch wenn die Juden V. 36 zu den Tränen Jesu bemerken: siehe, wie hat er ihn so lieb gehabt —, handelt es sich wohl um ein Mißverständnis; Jesus weint jetzt nicht aus Liebe, sondern er regt sich auf, weil er Maria und die Juden weinen sieht und weil dann einige von ihnen sagen: konnte dieser, der die Augen des Blinden geöffnet hat, nicht machen, daß auch dieser nicht starb? Vielleicht ist selbst das *ἡδὴ ὄζει* der Martha V. 39 eine solche törichte Einwendung; Lazarus kehrt ja vielmehr unverändert ins Leben zurück.

Auch wenn die Stimme vom Himmel 12, 28 von den einen auf einen Donner gedeutet, von den anderen auf einen Engel zurückgeführt wird, so ist wohl nicht nur das erste, sondern auch das letzte ein Irrtum: Gott hat geredet; denn er ist es, der Jesus sonst verklärt und verklären wird. Ebenso ist es ein Zeichen der jüdischen Verständnislosigkeit, wenn V. 34 die Menge nicht nur sagt: wir haben aus dem Gesetz gehört, daß der Messias in Ewigkeit bleibt, wie sagst du dann, daß der Menschensohn erhöht werden muß? — sondern auch: wer ist dieser Menschensohn? Weiterhin antwortet Petrus auf die Vorstellung Jesu 13, 8: wenn ich dich nicht wasche, so hast du keinen Teil an mir —, als ob darauf etwas ankäme: Herr, nicht meine Füße allein, sondern auch die Hände und den Kopf. Und nach der Ankündigung Jesu V. 33: wo ich hingehe, da könnt ihr

nicht hinkommen — fragt er ebenso töricht: Herr wo gehst du hin?

In 14, 5 verrät Thomas dieselbe Verständnislosigkeit, und meint Philippus, wenn er V. 8 bittet: Herr, zeige uns den Vater, so genüget uns — wohl, daß ihnen Jesus eine eigentliche Erscheinung Gottes vermitteln soll, er hat also das vorhergehende Wort: wenn ihr mich erkannt hättet, könntet ihr auch meinen Vater, von jetzt an kennt ihr ihn und habt ihr ihn gesehen — völlig mißverstanden. Und ebenso sinnlos ist die Frage des dritten Jüngers, der in diesem Kapitel redend eingeführt wird V. 22: Herr, was ist geschehen, daß du dich uns und nicht der Welt zeigen willst? Denn nachdem Jesus eben gesagt hatte: wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden und ich werde ihn lieben und mich ihm zeigen — verstand es sich doch von selbst, daß er sich nicht der Welt zeigen könnte.

Endlich 16, 17f. sagen einige von den Jüngern noch einmal zueinander und dann wohl auch zu anderen: was heißt das, was er uns sagt: noch eine kleine Weile und ihr seht mich nicht, und wieder eine kleine Weile und ihr werdet mich sehen — und: ich gehe zum Vater? Nach dem vorhergehenden mußten sie wissen, was dies hieß; es handelt sich also auch hier wieder um ein unbegreifliches Mißverständnis.

Nun lesen wir ja allerdings auch bei den Synoptikern (Mark. 4, 10 und Par.), daß die Jünger Jesus um den Sinn des Gleichnisses vom vierfältigen Acker gefragt und (Mark. 8, 15f., Matth. 16, 6f.) daß sie seine Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer und des Herodes, bezw. der Sadduzäer auf Brot, das sie bei ihnen kaufen könnten, bezogen hätten. Aber das ist ebenso unverständlich, wie jene Fälle von Miß- oder Nichtverstehen bei Johannes. Die Jünger Jesu können doch nicht solche Idioten gewesen sein, als die sie, zumal an manchen Stellen, erscheinen, und ebenso waren die Juden nicht so töricht, wie sie bei Johannes dargestellt werden. Es wäre ja möglich, daß sie oder die Jünger Jesus einmal mißverstanden hätten, aber damit ist ihre chronische Verständnislosigkeit noch nicht gerechtfertigt. Wir werden hier im allgemeinen also doch ungeschichtliche Züge anerkennen müssen.

3. Die sonstige Geschichtsdarstellung des Johannesevangeliums unterscheidet sich zunächst dadurch von der der Synoptiker, daß Jesus nach ihr während seiner öffentlichen Wirksamkeit mehrfach

in Jerusalem gewesen ist und dieselbe also längere Zeit hindurch ausgeübt hat, während dagegen die Synoptiker nur von einem Besuch der Hauptstadt in dieser Zeit reden und sie nicht viel länger als ein Jahr dauern zu lassen scheinen. Zwar wenn das von Lukas (4, 19) zitierte Wort Jes. 61, 2: zu predigen das angenehme Jahr des Herrn — später so verstanden worden ist, als ob Jesus tatsächlich ein Jahr lang gelehrt habe, so braucht das keineswegs schon die Meinung des Evangelisten selbst gewesen zu sein. Aber wenn Matthäus (21, 10) erzählt, bei dem Einzug Jesu hätte ganz Jerusalem gefragt: wer ist das? und Markus (11, 11), er selbst habe sich nachher alles angesehen, so weist das doch wohl darauf hin, daß Jesus während seiner öffentlichen Wirksamkeit noch nicht dort gewesen sein soll. Freilich daß diese nur etwas über ein Jahr gedauert habe, darf man aus der Angabe Mark. 2, 23 und Par., Jesu Jünger hätten Ähren ausgerauft, unter Voraussetzung ihrer Geschichtlichkeit wohl doch nicht schließen; denn auch wenn jener Vorfall um die Zeit des Paschas stattgefunden haben wird, so braucht es doch schließlich nicht gerade ein Jahr vor dem Todespascha Jesu gewesen zu sein; es könnte die Szene auch unmittelbar vor dem letzteren oder mehrere Jahre früher gespielt haben. Und weist nicht in der Tat bei den Synoptikern manches darauf hin, daß Jesus länger als ein Jahr gewirkt hatte und auch schon vor seinem Todespascha in Jerusalem oder wenigstens in Judäa gewesen war? Das wird auch jetzt noch vielfach behauptet und ist also eingehend zu untersuchen. Ich folge dabei dem Gange des ältesten Evangeliums, des nach Markus, und bespreche die nur in den beiden späteren vorkommenden Stellen dort, wo sie in die Markusvorlage eingeschoben worden sind.

ZAHN (Einleitung in das neue Testament II, 1899.<sup>2</sup> 1900, 443) will schon aus Luk. 3, 23: καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὥσεί ἐτῶν τεσσαράκοντα — entnehmen, daß Jesus länger als ein Jahr gewirkt habe; denn „von einem Menschen, welcher am Schlusse desselben Jahres, in dem er anfängt zu wirken, auch damit aufhört, sagt kein Verständiger: er war, als er anfang, etwa 30 Jahre alt“. Aber wenn auch ἀρχόμενος echt sein wird, so führt die Stelle doch noch nicht weiter als auf eine etwas über ein Jahr dauernde öffentliche Wirksamkeit Jesu, wie sie die Synoptiker doch wohl auch sonst mindestens angenommen haben werden.

SPITTA (Streitfragen der Geschichte Jesu 1907, 5 ff.) glaubt weiterhin unter dem Beifall MOFFATTS, aus der Erzählung von der Versuchung Jesu bei Matthäus und Lukas (d. h. in der Redenquelle), nach der sich Jesus auch versucht fühlte, von dem *περιγύιον* des Tempels herabzuspringen, schliessen zu müssen, daß er nach dieser Überlieferung vor seinem öffentlichen Auftreten in Galiläa in Judäa gewirkt haben solle. Aber das ist offenbar nicht nötig; Jesus konnte (um es gleich so auszudrücken) doch auch dann von einer an ihn herangetretenen Versuchung, vom Tempel herabzuspringen, reden, wenn er ihn nur von früherher kannte, ja sogar wenn er nur von ihm gehört hatte.

Wenn dann Luk. 4, 14 die Rückkehr Jesu nach Galiläa nicht, wie Mark. 1, 14 und Matth. 4, 12, mit der Gefangennahme des Täufers in Verbindung gebracht wird, so schließt ZAHN daraus, daß es sich hier um eine andere, frühere Reise handle, als an den Stellen bei Markus und Matthäus — obwohl Lukas, wie ZAHN selbst zugibt, dann doch zunächst und zumeist solches folgen läßt, was nach Markus und Matthäus der Verhaftung des Täufers folgte. Aber der Umstand, daß Lukas jene Reise Jesu nicht mit der Verhaftung des Täufers in Verbindung bringt, erklärt sich doch ganz einfach daraus, daß er die letztere schon in 3, 19 f. vorausgenommen hatte; so wollte er in 4, 14 nicht noch einmal davon sprechen. Auch wenn Lukas weiter sagt, die Kunde von Jesus habe sich in der ganzen Umgegend verbreitet, so liegt darin trotz SPITTA nicht, daß Jesus in Judäa bereits eine Wirksamkeit entfaltet habe, die weitere Kreise auf ihn aufmerksam gemacht hatte. Luk. 4, 44 wird allerdings mit den meisten neueren Textkritikern und Exegeten zu lesen sein: und er predigte in den Synagogen von Judäa — nicht: von Galiläa. Aber darunter kann und soll trotz SPITTA unmöglich die Landschaft Judäa verstanden werden, denn sonst würde Jesus aus dieser 5, 1 plötzlich wieder nach Galiläa zurückversetzt werden; diese Erzählung und dann in 5, 17 die Worte *καίτοις . . . Γαλιλαίας καί* aber für erst später hinzugesetzt zu erklären, wäre man nur dann berechtigt, wenn eine ältere Form des Lukasevangeliums nachzuweisen wäre; und das ist nicht der Fall. Noch weniger läßt sich daraus, daß Lukas im Folgenden keinen Ort nennt, daß er 17, 11 ff. eine Parallele zu der Aussätzigenheilung 5, 12 ff. in die Zeit der Jerusalemreise verlegt und 19, 1 ff. in Zachäus in Jericho einen Doppelgänger zu Levi



5, 27 ff. bringt, schliessen, dafs all das von 5, 12 ab erzählte in Judäa spiele — geschweige denn, dafs man jene Perikope vom Ährenraufen dahin verlegen dürfte, „da Jesus die Festzeit in Jerusalem zuzubringen pflegte“ (SPITTA 31). Mit *Ἰουδαία* 4, 44 kann nur ganz Palästina gemeint sein, wie wohl auch 1, 5. 23, 5 und an den noch zu besprechenden Stellen 6, 17. 7, 17; dann liegt also in jener Notiz, von der wir ausgingen, nicht, dafs Jesus damals schon ausserhalb Galiläas gepredigt habe.

Wenn ihm weiterhin nach Mark. 3, 7 eine grosse Menge aus Galiläa und Judäa, Jerusalem, Idumäa, Peräa und der Gegend von Tyrus und Sidon, nach Matth. 4, 25 aus Galiläa, der Dekapolis, Jerusalem, Judäa und Peräa nachfolgte, so beweist das sicher wieder noch nicht, dafs er in Judäa, Jerusalem, Idumäa, Peräa, der Gegend von Tyrus und Sidon und der Dekapolis gewirkt habe, auch nicht, wenn nach Luk. 6, 17 die Menge nur aus ganz Judäa, Jerusalem und dem Küstengebiet von Tyrus und Sidon stammte. Ob dabei Judäa im engeren oder weiteren Sinne genommen wird, ist für diese Frage überhaupt gleichgültig; angesichts der anderen Synoptiker wird man es aber doch von ganz Palästina verstehen. Wenn SPITTA unter der umgekehrten Voraussetzung annimmt, dafs Jesus zwar noch nicht selbst in Judäa gewirkt haben, aber von jetzt ab dort wirken solle, so könnte er zunächst mit demselben Recht behaupten, Jesu Wirksamkeit werde in die Küstengegend von Tyrus und Sidon verlegt. Auch mufs SPITTA dann auch hier wieder die deutlich nach Galiläa gehörige Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum und vom Jüngling zu Nain 7, 1—15 und dann vielleicht V. 18 a (*καὶ ἀπήγγειλαν Ἰωάννῃ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ πάντων τούτων*), sowie in 22 die Worte *τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν, χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται, κωφοὶ ἀκούουσιν, νεκροὶ ἐγείρονται, πτωχοὶ εὐαγγελίζονται* für erst später hinzugesetzt erklären, was sich doch in keiner Art beweisen läfst. Denn auch dafs V. 17: und dieses Wort von ihm ging aus in ganz Judäa und in der ganzen Umgegend — eine vollkommene Parallele zu 4, 14 sei und sich deshalb nicht mit auf Galiläa beziehen könne, ist keineswegs einleuchtend; man kann *Ἰουδαία* ganz gut auch hier im weiteren Sinne fassen und braucht dann aus dieser Stelle so wenig wie aus der früheren zu schliessen, dafs Jesus selbst in Judäa (oder in dem Küstengebiet von Tyrus und Sidon) gewirkt haben soll. Auch insofern kann

man die Geschichte vom Jüngling zu Nain nicht für eine frühere Jerusalemreise Jesu ins Feld führen, als es auf dem Wege dahin liegt; Jesus konnte diesen kleinen Abstecher von Kapernaum sehr gut machen oder gemacht haben sollen, auch ohne weiter nach Süden zu wollen.

Aus der Frage Jesu an die Menge Matth. 11, 2, Luk. 7, 24: was seid ihr in die Wüste hinausgegangen zu sehen usw.? — schloß schon MERX (Die vier kanonischen Evangelien II, 2a, 1905, 237), daß Jesus hier irgendwie in der Nähe des Johannes gedacht würde; SPITTA behauptet bestimmter, er würde im Süden des Landes vorausgesetzt. Aber das ist einmal nicht die einzige Lösung; es kann auch umgekehrt Johannes weiter im Norden gesucht werden. Und zum andern: die Erzählung könnte vielmehr in eine spätere Zeit gehören, in der Jesus in der Tat in Judäa und Jerusalem wirkte; für einen früheren Besuch daselbst läßt sich aus ihr also jedenfalls nichts entnehmen. Wenn SPITTA von 8, 1—3<sup>4</sup> sagt, hier scheine sich ein Wechsel der Landschaft, in der Jesus tätig ist, vorzubereiten, so ist davon im Text jedenfalls keine Rede; es heißt nur: und es geschah in der Zeit darauf, da zog er in Städten und Dörfern herum. Daß die Frauen, die mit ihm herumziehen, nicht ausdrücklich auf galiläisches Gebiet weisen, ist ja richtig; umsomehr gilt das aber von dem Besuch, den Jesus in V. 19 ff. von Mutter und Brüdern empfängt. Wird dieser also, ohne daß über einen Ortswechsel berichtet würde, erzählt, so wird schon das vorangehende auch nach Lukas in Galiläa spielen.

MOFFATT schreibt weiter (*Introduction* 541): ‘*Similarly the journey through Samaria to Jerusalem in Lk. 9, 51—56, though editorially relegated to the last visit on the Marcan scheme (10, 1), is followed by a number of incidents which suggest that it could not have originally belonged to that visit . . . Thus 10, 1 (dispatch of the seventy, or the seventy-two, εἰς πᾶσαν πόλιν καὶ τόπον οὗ ἡμελλεν αὐτὸς ἔρχεσθαι), when taken with 10, 17, cannot denote the dispatch of the disciples as harbingers of Jesus on the route (as in 9, 51f.)*’. Aber diese Entsendung der Siebzig ist ja überhaupt ungeschichtlich; so kann man nicht mit ihr argumentieren. Nun finden freilich auch ZAHN und SPITTA in der großen Einschaltung Luk. 9, 51—18, 14 verschiedene Erzählungen oder Worte Jesu, die nach Jerusalem oder wenigstens in die Nähe davon wiesen, und das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, der von

Jerusalem nach Jericho zog (10, 30 ff.), mag in der Tat dort gesprochen sein; aber es kann ja in die letzten Tage Jesu gehören; von der Geschichte von Maria und Martha (10, 38 ff.) behauptet man, daß sie nach Judäa weise, offenbar nur wegen des Johannes-evangeliums; wir können also hier davon absehen. Auch daß die Bitte der Jünger (11, 1), sie beten zu lehren, wie es Johannes mit seinen Jüngern getan habe, nicht nach Judäa oder Peräa gehören muß, sahen wir faktisch bereits. Vielleicht darf man wieder sagen: „die 13, 1 an Jesus gelangende Botschaft von Galiläern, die Pilatus beim Opfern im Tempel zu Jerusalem habe niederhauen lassen und das daran sich anschließende Gespräch wird jedenfalls außerhalb Jerusalems, aber auch wohl außerhalb Galiläas stattgefunden haben“ (SPITTA 62). Indessen ein wiederholter Aufenthalt Jesu in Judäa und Jerusalem während seiner öffentlichen Wirksamkeit wird damit natürlich nicht bewiesen; und ebensowenig ist er aus dem Gleichnis vom Feigenbaum (V. 6 ff.) zu entnehmen. Um so zuversichtlicher meint man nun aber einen solchen wiederholten Besuch in Jerusalem in dem Wort Matth. 23, 37, Luk. 13, 34 bezeugt finden zu müssen: Jerusalem, Jerusalem, das die Propheten tötet und die zu ihm gesandten steinigt, wie oft wollte ich deine Kinder sammeln wie ein Vogel seine junge Brut unter seinen Flügeln, und ihr habt nicht gewollt. In der Tat hilft es noch nichts, dieses Wort mit Matthäus bei dem Todespascha gesprochen zu denken; denn ob Jesus da solange in Jerusalem war, daß er von einem wiederholten Versuch, die Kinder Jerusalems — der Ausdruck wird wohl nur im eigentlichen Sinne verstanden werden können — zu sammeln, hätte sprechen können, das ist selbst erst noch die Frage. Man darf wohl auch nicht mit DRUMMOND auf das ἡθελῆσα den Nachdruck legen und fragen: *‘need this imply more than that he often wished to come to Jerusalem and save its people from the impending ruin, but he knew that there was no willingness to receive or follow him?’* (45). Wohl aber könnte bereits das auf einen Mann kaum zutreffende Bild des weiblichen Vogels darauf hindeuten, daß hier garnicht Jesus redet. Und in der Tat wird das bei Matthäus vorangehende Wort: siehe, ich sende zu euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte — bei Lukas (der es im übrigen abändert) als von der Weisheit Gottes gesprochen eingeführt; d. h. es wurde in der Redenquelle, die beide Evangelisten hier benutzen, ein apokryphes

Buch zitiert, in dem die Weisheit redend eingeführt wurde, und zu diesem Zitat gehörte wohl auch noch der uns hier interessierende Vers, der sich ja daran auf das beste anschließt. Man kann also aus ihm über einen früheren Besuch Jesu in Jerusalem nichts entnehmen und noch weniger aus der Fortsetzung: ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν (ἐρημος)· λέγω (γὰρ) ὑμῖν, (ὅτι) οὐ μὴ (με) ἴδητε (με ἀπ' ἄρτι), ἕως ἂν (ᾗξει ὅτε) εἴπητε· ἐνδοξημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου. Wenn nämlich SPITTA meint, daß das ursprünglich bedeuten sollte: ich verlasse jetzt Jerusalem und lasse es also wüst zurück, bis ihr mich bei dem nächsten Fest in dieser Weise begrüßen werdet —, daß das Wort also bei einem früheren Besuch gesprochen sei, so ist das ganz unmöglich; das ἀφίεται (ἐρημος) kann sich nur auf das Verlassenwerden Jerusalems durch Gott oder auf seine Zerstörung beziehen, die bis zu der Bekehrung Israels dauern würden.

Sagt MOFFATT weiter (542): *'in 17, 12—19 the incident presupposes a journey from Jerusalem, as is still clear from 17, 11, where Luke has overlaid the original (καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρίας καὶ Γαλιλαίας) with the pragmatic heading, καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλὴμ (9, 51. 13, 22)'*, so müßte erst bewiesen werden, daß der Vers so entstanden ist; das ist aber bisher nicht geschehen. Es bleiben also nur noch die aus der Leidensgeschichte entlehnten Argumente über, und da sagt ZAHN zunächst: „nicht als der einzige, sondern als der letzte Versuch ist das von den Synoptikern allein geschilderte Auftreten Jesu in Jerusalem auch durch das Wort gekennzeichnet, das er bei seinem Ritt vom Ölberg herab über die Stadt sprach (Luk. 19, 42): wenn doch auch du (wie die galiläischen Jünger) wenigstens an diesem Tage (bei dieser letzten Gelegenheit, welche dir geboten wird) erkennst, was zum Frieden führt“ (Einleitung II, 444). Allerdings muß man so übersetzen, aber daß Jesus selbst schon früher in Jerusalem gelehrt hätte, liegt nicht darin. Auch daß er nach Mark. 11, 3 ff. 14, 3 ff. 14 ff. 15, 43 und Par. in Jerusalem und in der Nähe bereits Bekannte hatte, bewiese das (selbst wenn es durchaus geschichtlich wäre) natürlich noch nicht; denn er könnte diese Beziehungen ja früher angeknüpft haben. Das Wort an die Häscher Mark. 14, 49 und Par. aber: täglich war ich bei euch im Tempel, lehrend — erklärt sich, wenn er vor seiner Gefangennahme mehrere Tage



dort aufgetreten war, wie es ja eben die Anschauung der Synoptiker ist. Kurz wiederholte Besuche in Jerusalem und eine länger als etwas über ein Jahr dauernde öffentliche Wirksamkeit läßt sich mit ihnen nicht belegen.

Freilich daß Jesus tatsächlich nur solange gelehrt habe und erst am Ende dieser Zeit nach Jerusalem gekommen sei — das ist damit noch nicht bewiesen. Auch mit Hilfe der allerdings alten Tradition von einer nur einjährigen Dauer der Wirksamkeit Jesu ist das kaum möglich, und die allgemeine Erwägung, daß die jüdische Hierarchie ihn nicht länger ertragen hätte, zumal wenn er schon vor seinem Ende mehrere Male in Jerusalem aufgetreten wäre, ist vielleicht auch noch nicht zwingend. Es muß also später erst noch untersucht werden, welche von beiden Anschauungen die richtige ist, diejenige, die wir bei den Synoptikern, oder diejenige, die wir bei Johannes finden. Denn wenn auch die Synoptiker älter sein sollten, (was aber auch, da es nicht unbestritten ist, erst noch sichergestellt werden muß), so brauchte ihr Aufrifs des Lebens Jesu doch deshalb noch nicht glaubwürdiger zu sein.

Ebenso darf eine Erzählung oder eine Lehraussage deshalb noch nicht als ungeschichtlich betrachtet werden, weil sie von einer synoptischen abweicht. Vielmehr fragt es sich auch dort, wo sie mit einer solchen wirklich unvereinbar ist, immer erst, ob sie nicht etwa vor ihr den Vorzug verdient. Umgekehrt müssen, um zu einem umfassenden Urteil über die Glaubwürdigkeit des Johannesevangeliums zu kommen, auch solche Berichte und Worte Jesu, die mit den synoptischen übereinstimmen, auf ihre Geschichtlichkeit untersucht werden — alles selbstverständlich nach denselben Regeln der historischen Kritik, die sonst überall angewendet werden.

Aber damit ist, wenn sich so Berichte oder Worte Jesu als ungeschichtlich erweisen sollten, unsere Aufgabe noch nicht erfüllt; es muß auch noch der Versuch gemacht werden, diese ungeschichtlichen Berichte oder Worte Jesu zu erklären. Denn erst dann ist das Urteil, zu dem wir vorher gekommen sind, völlig begründet, wenn es auch gelingt, diese Berichte oder Worte unter der Voraussetzung ihrer Ungeschichtlichkeit zu erklären.

Fragen wir uns, wie das im allgemeinen geschehen müßte, so können wir den Inhalt des Johannesevangeliums wieder in dieselben drei Gruppen zerlegen, wie oben schon.

1. Die Reden könnten natürlich nicht nur ihrem Wortlaut, sondern auch ihrer Komposition nach Eigentum des Evangelisten sein, aber ihr Inhalt müßte ihm doch vorher schon festgestanden haben. Denn auf diese Aussagen legt der Evangelist ja den höchsten Wert; sie kann er sich also nicht erst selbst ausgedacht haben. Das ist so selbstverständlich, daß es wohl nirgends geleugnet wird. Wo man Reden wie Kap. 17 in einem Kopfe erzeugt und geboren sein läßt, wie das z. B. JÜLICHER tut (Einleitung in das neue Testament 1894.<sup>5. 6</sup> 1906, 381), da wendet man sich damit wohl nur gegen die Behauptung, solche Reden seien geschichtlich. Aber daraus, daß sie das nicht sein können, folgt noch nicht, daß sie erst vom Evangelisten erfunden wären. Das ist vielmehr so undenkbar, daß es kaum erst ausgesprochen zu werden brauchte; es geschieht hier nur, weil sich daraus für die Erklärung der Geschichtsdarstellung eine wichtige Konsequenz ergeben wird.

2. Die Mißverständnisse der Juden und der Jünger, wie solche der letzteren auch bei den Synoptikern vorkommen, will REITZENSTEIN (Poimandres 1904, 246f.) aus dem Vorbild der hermetischen Literatur erklären, in der ebenfalls die Vorbedingung für das volle Verständnis die Wiedergeburt sei. Aber wie es auch mit dem Alter dieser Literatur steht — ich komme darauf später zurück —, die hier in Rede stehende Ähnlichkeit ist doch zu gering. REITZENSTEIN beruft sich für seine Anschauung auf WREDE (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien 1901, 199), der zu jenen Stellen bei Johannes bemerkt: „so könnte man fast auf den Gedenken geraten, der Autor habe nähere Bekanntschaft mit dialogischer Literatur gehabt, in der die Reden der Hauptpersonen durch törichte Einwände der Nebenpersonen unterbrochen wurden“. Indefs er fährt fort: „eine Manier ist ja nun zweifellos vorhanden; aber daß sie keine bloß stilistische Bedeutung hat, ist ebenso gewiß“. Sie erklärt sich daraus, daß man den geringen Glauben, den Jesus fand, damit entschuldigte, daß er nicht verstanden worden sei; an welche Art seiner Reden man dabei noch besonders dachte, werden wir bei Gelegenheit von Joh. 16, 25 ff. zu besprechen haben.

3. Die Geschichtsdarstellung wird immer noch vielfach auf die Erfindung des Evangelisten zurückgeführt. In ihrer ganzen Schroffheit bringt diese Anschauung — (übrigens unter dem ausdrücklichen Beifall BERNOULLIS) SCHWARTZ zum Ausdruck, wenn

er sagt: „eins nimmt den betrachtenden Blick sofort gefangen und überwiegt zunächst jede andere Wirkung: die Rücksichtslosigkeit, mit der der überlieferte Stoff gestaltet wird, die ungeheure Kühnheit der Erfindung, die nichts unangetastet läßt. Hier wird nicht zusammengetragen, was die Gemeinde in wenig bewußtem, naiven Schaffen zu der Erinnerung der Jünger an den Herrn hinzugetan hatte; hier wächst keine Tradition weiter, die, wenn sie auch nicht das Geschehen festhält, doch selbst ein lebendiges Geschehen ist: ein gewaltsam konzipierender, höchst individueller Dichter treibt sein Wesen, der von den ἀποταί seines Gottes ein ganz neues Lied anzustimmen sich unterfängt“ (1908, 557). Aber den Früheren war diese Theorie stellenweise doch schon zweifelhaft geworden. HEITMÜLLER sagt zwar, um nur dieses Beispiel anzuführen, von der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus: „der Verfasser hat die Vorgänge wie ein Seher geschaut. Die Schöpferin war seine religiös-mystische Kontemplation, die Dienerin und Gehilfin seine Phantasie und seine plastische Denkweise“ (807), aber zugleich doch von der Geschichte von der Hochzeit zu Kana: „ob der Evangelist selbst der Dichter war, oder ob er den Stoff aus der nie rastenden unaufhörlich schaffenden und umschaffenden Gemeindefradition entnommen hat, läßt sich nun freilich nicht mehr feststellen“ (736). Oder SCHMIEDEL (Das vierte Evangelium 1906, 43) meint zwar, Johannes berichte, wenn es ihm passe, auch Falsches, das mit der Wirklichkeit, wie er selbst weiß, garnicht stimmt, aber dann erklärt er Kap. 11 doch aus der Tradition, „weil wir dann annehmen können, daß dem vierten Evangelisten die Auferweckung des Lazarus als ein wirkliches Wunder ‘überliefert’ worden ist und weil wir dann besser begreifen, wie er wenigstens an manchen Stellen seines Buches so viel Wert darauf legen kann, daß dieses und die anderen Wunder wirklich geschehen seien“ (92 f.). Das ist in der Tat der entscheidende Grund gegen jene aus der Tübinger Schule stammende Auffassung des Johannesevangeliums als eines Logosromans, den der Evangelist gedichtet habe, eine Auffassung, die jedenfalls ebenso aufgegeben werden muß, wie die tendenziöse Auffassung andererer neutestamentlicher Schriften. Wie der Verfasser der Apostelgeschichte z. B. Paulus und Petrus nicht einander angenähert haben kann, um ihre Anhänger zu versöhnen, sondern nur, weil er sich jener Verhältnis in der Tat so vorstellte, so wird auch

Johannes im großen und ganzen das Leben Jesu so dargestellt haben, wie er und die Kreise, aus denen er hervorging und für die er schrieb, es sich in der Tat dachten. „Johannes hat eben-  
sogut aus Überlieferungen seiner Umgebung geschöpft, wie die Synoptiker, wenn er auch freier als sie mit ihnen schaltet“ — das zum erstenmal wieder klar ausgesprochen zu haben, bleibt ein nicht hoch genug anzuschlagendes Verdienst ZURHELLENS (57), auch wenn natürlich manche schon vorher und längst ebenso urteilten.

Dann aber haben wir hier unter der Voraussetzung, daß sich im Johannesevangelium ungeschichtliche Berichte finden, zugleich einen neuen Beweis dafür, daß ihm Traditionen zu Grunde liegen. Ob diese auch schon schriftlich aufgezeichnet waren, ist eine Frage für sich; zunächst wäre nur auf mündliche Überlieferungen zu schließen.

Eben wegen dieses Zusammenhanges, der möglicherweise zwischen den beiden Fragen, die uns hier interessieren, besteht, der Frage nach der Einheitlichkeit und der Glaubwürdigkeit des Johannesevangeliums, wird es nun auch nicht ratsam sein, sie getrennt voneinander zu behandeln. An sich wäre das natürlich möglich, aber da wir dann auch sonst Zusammengehöriges auseinanderreißen und das Ganze zweimal durchgehen müßten, so lasse ich doch lieber auf die Untersuchung der Herkunft eines Abschnittes immer gleich die seiner Glaubwürdigkeit folgen.

Übrigens ist auch dann, wenn eine Erzählung oder Aussage als ungeschichtlich erwiesen und dann unter dieser Voraussetzung erklärt worden ist, unsere Aufgabe noch nicht erfüllt. Es fragt sich noch, warum der Evangelist die Erzählung oder Aussage überhaupt, und, weshalb er sie gerade an dieser Stelle gebracht hat. Untersuchen wir das, dann wird uns auch allmählich die Disposition seiner Schrift klar werden, die ich oben als vielfach nicht ohne weiteres durchsichtig bezeichnete; vorläufig unterscheide ich nur, wie man das in der Regel tut, von dem ersten schon oben angenommenen Teil in Kap. 1—6 einen zweiten in 7—12 und dann einen dritten in 13—20, zu dem endlich noch der Anhang in 21 kommt.



## 1. Kap. 1—6.

## Der Prolog (1, 1—18).

Dafs der ganze Prolog erst später zu dem Evangelium hinzugefügt worden sei, ist, abgesehen von VON AMMON, der seine Bedenken wohl später aufgegeben hat, und GRANBERY, der sie nur sehr zurückhaltend äufsert und nicht näher begründet, wohl bisher nur von DRÄSEKE behauptet worden. Er argumentiert hier, wie anderwärts, aus Orig., *c. Cels.*, wir haben aber bereits oben gesehen, dafs auf diese Art nichts zu beweisen ist. Die meisten andern halten nur einzelne Teile des Prologs für später, zumeist allerdings V. 6—8 und 15, wovon wir indes aus Gründen, die später deutlich werden werden, vorläufig einmal absehen wollen.

Von dem übrigen sagt noch BACON: *'there are few passages in literature of equal length with Jn. 1:1—4 (lies 5), 9—14, 16—18 which give less ground for the suggestion of carelessness in composition'* (478). Trotzdem haben WELLHAUSEN, SCHWARTZ, SPITTA, VÖLTER auch hier Grundschrift und Überarbeitung (ersterer wohl eine doppelte, SPITTA eine solche, die zum Teil auf Grund einer weiteren Quelle stattfand) unterschieden und WEISSE und A. MEYER wenigstens einzelne spätere Zusätze angenommen.

WELLHAUSEN beginnt seine ganze Analyse mit den Worten: „zuerst erscheint der Logos als allgemeines kosmisches Prinzip, hinterher kommt er nur in Betracht als Offenbarungsprinzip, als Licht für die Menschen. Der Übergang wird in 1, 4 gemacht, ist jedoch sehr hart und wird nicht im mindesten erleichtert durch die an sich ziemlich schillernde Weise, wie das Leben als Brücke oder Mittelbegriff eingeschoben wird. Wer 1, 3. 4 verstehen muß, ist nicht zu beneiden“ (7). Wenn es dann weitergeht: „der Schluß von 1, 4 wird in 1, 9 wieder aufgenommen ... Zwischen 1, 4 und 1, 9 steht ... Johannes störend“, so könnte man meinen, WELLHAUSEN betrachte hier doch V. 4 (und wohl auch 5) als ursprünglich und nur 6—8 als später, er widerspreche also sich selbst. Aber das ist kaum anzunehmen; er wird vielmehr — freilich ohne es zu sagen — wie eben schon angedeutet, eine doppelte Bearbeitung unterscheiden, die eine in V. 4, die andere in V. 6 beginnend. Sehen wir von dieser letzteren Theorie auch hier zunächst ab, so könnte man gegen die erstere

zunächst daran erinnern, daß der Logos doch auch V. 10 (die Welt ist durch ihn geworden) noch einmal als allgemeines kosmisches Prinzip erscheint und daß der Redaktor die Auffassung desselben als Offenbarungsprinzips jedenfalls damit vereinbar gefunden haben muß — warum also nicht auch schon der erste Verfasser? Vor allem aber wird sich später zeigen, daß diese Begriffe Logos, Licht und außerdem Leben auch sonst verbunden wurden; so hat ihre Gleichsetzung hier nichts Bedenkliches.

Das gibt auch SCHWARTZ zu, läßt aber doch in V. 4 einen Überarbeiter eingreifen, weil er zunächst einmal mit manchen Anderen die in unseren Ausgaben am Schluß von V. 3 stehenden Worte  $\delta \gammaέγονεν$  zum Folgenden zieht und nun die Worte  $\delta \gammaέγονεν \epsilonν \alphaὐτῷ ζῳῇ ἦν$  nicht befriedigend erklären kann. Aber hätte sich dann der angebliche Überarbeiter dabei beruhigt? Auch hat namentlich ZAHN, der der Frage auch noch einen besonderen Exkurs widmet, überzeugend gezeigt, daß nur die gewöhnliche Satzteilung ursprünglich sein kann; zu Anfang von V. 4 liegt also, obwohl das auch HEITMÜLLER für möglich hält, doch kein Anlaß für eine Überarbeitungstheorie vor. Und auch wenn SCHWARTZ weiter sagt, die zweite Vershälfte: und das Leben war das Licht der Menschen — könne wegen des Imperfektums nur auf den Christus bezogen werden, der auf Erden war, so ist schlechterdings nicht abzusehen, weshalb das  $\etȧν$  hier nicht dieselbe Bedeutung haben soll, wie in den vorangehenden Versen, d. h. sich nicht auf die Vergangenheit von Ewigkeit her beziehen soll. Ebenso wenig darf man endlich sagen, der nächste Vers:  $καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν$  könne nur auf Christus bezogen werden, den der Tod nicht überwältigt hat und der in der Gemeinde fortlebt; denn wie namentlich H. HOLTZMANN-BAUER zeigt, bedeutet  $καταλαμβάνειν$  das gar nicht; das präsentische  $φαίνει$  aber will nur sagen, daß die Wirksamkeit, die das Licht von Anfang an ausübte, auch jetzt noch fort dauert. Zur Unterscheidung von Grundschrift und Überarbeitung liegt auch hier kein Grund vor.

Wenn endlich VÖLTER meint, in 4b müsse es ursprünglich geheissen haben:  $καὶ ὁ λόγος ἦν ἡ ζῳῇ τῶν ἀνθρώπων$ , in seiner jetzigen Form sei der Vers und der folgende also von einem Interpolator eingeschaltet worden, so erledigt sich das durch das Vorhin über die Zusammengehörigkeit der drei Begriffe Logos, Leben und Licht gesagte.

Doch WELLHAUSEN fährt fort: „ebenso plötzlich wie der Übergang des die Welt schaffenden Logos in den die Menschen erleuchtenden ist in 1, 10—12 der Übergang des universellen Kosmos in den menschlichen, der noch dazu alsbald auf die Juden eingeengt wird“. Aber so braucht man τὰ ἴδια und οἱ ἴδιοι gar nicht zu verstehen; ja nach dem Vorhergehenden, wo von einem besonderen Verhältnis des Logos zu den Juden in keiner Weise die Rede war, und dem folgenden, wo Mose Jesus gegenübergestellt wird, darf man das wohl gar nicht. Das Eigene oder die Eigenen sind die Menschen überhaupt, die nur noch einmal so genannt werden, um ihre Ablehnung des Lichts (nicht Jesu, wie WELLHAUSEN dafür einsetzt) recht ins Licht zu setzen und um das noch nicht ganz deutliche ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω zu verdeutlichen. Es liegt also, um das gleich hier zu bemerken, auch kein Grund vor, V. 11 mit A. MEYER für eine ursprüngliche Randbemerkung zu erklären; der Übergang von dem universalen Kosmos zu dem menschlichen, an dem WELLLAUSEN noch Anstofs nimmt, ist doch ganz unbedenklich.

Wenn SCHWARTZ V. 9, den er im übrigen richtig übersetzt: er war das Licht, das jeden Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet —, wegen dieses Präsens φωτίζει auf das auf Erden erschienene Wort bezieht, so gilt davon dasselbe, wie von dem φαίνει V. 5; d. h. es wird damit trotz der dazwischenstehenden Verse 6—8 eine Tätigkeit bezeichnet, die von Anfang an bis heute anhält. Von V. 10 (es war in der Welt und die Welt ist durch es geworden und die Welt erkannte es nicht) gibt ja SCHWARTZ selbst zu, daß es auf das Wort, das vor der Epiphanie Christi in der Welt war (nur nicht gerade im Gesetz und in den Propheten), bezogen werden kann; ja er findet, daß bei der andern Erklärung das ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο stört. Von V. 11 endlich war schon vorhin die Rede; kurz, der ganze Abschnitt bis V. 13 läßt sich noch auf den Logos oder das Licht abgesehen von der Menschwerdung beziehen, so daß diese in V. 14 wirklich als etwas Neues erwähnt werden kann. Damit ist zugleich die Ausscheidung von 9—13, die VÖLTER zunächst im Zusammenhange mit seinem Urteil über 4b f. befürwortet, als überflüssig erwiesen und ebenso die Kritik, die an demselben Abschnitt SPITTA ausübt. Er erklärt in V. 9 die Worte τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον für später, ebenso die ersten Worte von V. 10 (es war in der Welt und die Welt ist

durch es geworden), indem er zugleich τὰ ἴδια und οἱ ἴδιοι ganz sonderbar auf das eigene Haus und die Haus- und Familien-genossen deutet. Dann liest er in V. 13 mit manchen anderen ὅς . . . ἐγενήθη und erklärt deshalb den Vers wieder für später, während ihn LEPSIUS in V. 14 hinter μορογενοῖς παρὰ πατρός einschaltet: mit der Voraussetzung, deren Irrtümlichkeit wieder H. HOLTZMANN-BAUER nachweist, fällt auch die Folgerung. Vollends wenn ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν V. 14 heißen soll: er fand in einem wirklichen Zelt in unserem, der Johannesjünger, Kreise Unterkunft —, so genügt dagegen hier wohl schon der Hinweis auf Sir. 24, 8, wo auch der Weisheit die direkte Weisung gegeben wird: ἐν ἱακῶβ κατασκήνωσον. Dann braucht man wieder nicht den Anfang des Verses: und der Logos ward Fleisch —, weil er nicht zu der Fortsetzung passe, für später zu erklären, und ebensowenig die darauffolgenden Worte: und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie eines Eingeborenen vom Vater —, die den Zusammenhang zwischen: „und er zeltete unter uns“ und „voller Gnade und Wahrheit“ unterbrechen sollen.

Das ist allerdings auch von SCHWARTZ, WELLHAUSEN und BOUSSET behauptet worden. SCHWARTZ sagt: „der Einschub verrät sich durch die im vierten Evangelium unerhörte Unterbrechung der Konstruktion und durch den Bedeutungswechsel der ersten Person, die zuerst allgemein steht und dann streng persönlich gedeutet werden muß“ (1907, 367). Aber als „schriftstellerischer Plural“ braucht das ἐθεασάμεθα, so häufig das auch geschieht, hier gar nicht verstanden zu werden; der Anfang des ersten Johannesbriefes, an den man dabei im Stillen mitdenkt, ist anderer Art, und selbst da braucht das ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν vielleicht nicht auf leibliches Sehen und Betasten bezogen zu werden. Und müßte ἐθεασάμεθα Joh. 1, 14 auch wirklich so, wie SCHWARTZ will, verstanden werden: dieser Bedeutungswechsel der ersten Person wäre doch nicht auffälliger, als der verschiedene Gebrauch von κόσμος im Vorhergehenden. Andererseits eine Unterbrechung der Konstruktion liegt überhaupt nicht vor; wie außer BLASS (Grammatik des neutestamentlichen Griechisch 1896, 81) und DEISSMANN (Licht vom Osten 1905, 85 f.) namentlich TURNER (*On πλήρης in St. John* I. 14, *Journ. of Theol. Studies* 1899/1900, 120 ff. 561 f.) gezeigt hat, wird πλήρης hier, wie anderwärts, indeklinabel gebraucht. Man darf also auch nicht, in welchem Sinne immer, mit WELLHAUSEN sagen: der Nominativ



*πλήρης* scheint hinter den ersten Satz zu gehören, nicht hinter den zweiten; es ist gar kein Nominativ.

Wenn VÖLTER die beiden letzten Worte des Verses (*καὶ ἀληθείας*) und ebenso, um das gleich hier hinzuzunehmen, *καὶ ἡ ἀλήθεια* in 17 und den ganzen V. 18 (*θεὸν οὐδεὶς εἶώρακεν πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*) streicht, so geschieht das, weil in 16 das, was die Gläubigen aus dem *πλήρωμα* Christi empfangen haben, als *χάρις ἀντὶ χάριτος* bestimmt werde und nur die Gnade einen deutlichen Gegensatz zu dem Gesetz bilde — aber das ist in keiner Weise zwingend.

SCHWARTZ hält wegen seines Urteils über V. 14 umgekehrt auch 16 für überarbeitet: mit der Voraussetzung fällt die Folgerung. Die Schlufsworte: *καὶ χάρις ἀντὶ χάριτος* hängen allerdings nach; müssen sie deshalb später hinzugesetzt sein? Auch der gegenüber 14 allerdings etwas veränderte Gebrauch von *χάρις* und *ἀλήθεια* in 17 scheint mir trotz SCHWARTZ nicht zu dem entsprechenden Urteil über diesen Vers zu nötigen. Endlich daſs *μονογενὴς* in 18 jünger sei, hätte SCHWARTZ selbst dann noch nicht bewiesen, wenn es von 14 zuträfe; wie es mit 3, 16. 18 steht, können wir erst später untersuchen. Zunächst sehe ich, obwohl hier auch SPITTA und mit Bezug auf 16 D. H. MÜLLER, auf 17 WEISSE zustimmt, keinen Grund, den Schlufs des Prologs für später zu halten.

Daſs die in den sämtlichen bisher betrachteten Versen enthaltenen christologischen Anschauungen späteren Ursprungs seien, wird nicht erst bewiesen zu werden brauchen. Zwar daſs Jesus Gott, den bisher (entgegen der jüdischen Behauptung des Gegenteils) niemand gesehen hatte, geoffenbart habe (V. 18), das wird ja in anderer Form auch schon früher und von ihm selbst behauptet, wenngleich es später (man denke an den Hebräer- und die Pastoralbriefe) besonders betont wird; aber daſs er das deshalb konnte, weil er von Anfang an am Busen des Vaters lag, weil er alles gemacht hatte und auch vor seiner Fleischwerdung schon das Leben und Licht der Menschen gewesen war: davon ist bei den Synoptikern nicht nur keine Rede, sondern das wird durch sie ausgeschlossen. Es kann, da die Entwicklung auch fernerhin in dieser Richtung weiterging, erst später angenommen worden sein; wir finden entsprechende Aussagen über die Mitwirkung Jesu bei der Weltschöpfung und Welterhaltung bei Paulus

(I. Kor. 8, 6. 10, 4, Kol. 1, 16f.) und im Hebräerbriefe (1, 2f.), und die Vorstellung von seiner vorchristlichen Offenbarungstätigkeit ist wenigstens vorgebildet durch die Aussage des ersten Petrusbriefes (1, 11), daß in den Propheten der Geist Christi gewesen sei. Wie diese Anschauungen entstanden seien, braucht hier nicht untersucht zu werden; daß sie sich zu den bei Johannes vorliegenden weiterbildeten, geschah wohl zugleich aus einem apologetischen Interesse. Warum wird nämlich der Verfasser (oder Redaktor) des Johannesevangeliums (bez. seiner Grundschrift) sein Werk mit diesen Ausführungen begonnen haben? Doch wohl, um dem Bedenken zu begegnen, das so oft gegen das Christentum erhoben wurde, es sei etwas Neues, dessen es nach dem Bisherigen gar nicht bedurft hätte. Darauf antwortet Johannes, um es mit den Worten Justins (*ap.* II, 13. 51 C) auszudrücken: *ὅσα παρὰ πᾶσι καλῶς εἰρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἔστω* — und dieses selbe Interesse könnte dann auch schon bei der Ausbildung dieser Vorstellungen mitgewirkt haben. Und doch erklären sie sich daraus noch nicht völlig — namentlich insofern nicht, als eine Aussage, wie die in V. 12f. (so viele den Logos annahmen, denen gab er Vollmacht, Gottes Kinder zu werden, die aus Gott gezeugt wurden) doch eigentlich die Eigentümlichkeit des Christentums aufhob —; auch erklären sich so noch nicht die besonderen Ausdrücke, die hier für den präexistenten Jesus gebraucht werden und die also noch besonders untersucht werden müssen.

Beginnen wir mit dem Begriff Logos, d. h. nach dem sonstigen Sprachgebrauch des Evangeliums: Wort, so ist klar, daß das in dem Sinne, wie hier von ihm die Rede ist (als einem im Anfang bei Gott vorhandenen usw.) ein nicht nur dem Verfasser geläufiger, sondern wohl auch den Lesern bekannter Begriff gewesen sein muß. Trotzdem wäre es ja denkbar, daß ihn jener selbst früher gebildet hätte, aber nicht in dem Sinne, daß dadurch Jesus als der persönliche Repräsentant des Wortes Gottes an die Menschheit bezeichnet werden sollte — denn dazu paßt nicht, daß er gerade nur als der präexistente so heißt —, sondern in der Weise, daß eben der präexistente Christus in dem Worte Gottes, wie es im alten Testament manchmal personifiziert wird, wiedergefunden worden wäre. Indes als göttliche Hypostase, wie hier, erscheint es dort nirgends und ist es auch im späteren Judentum nicht aufgefaßt worden; das מִימְרָא דִּדְרִי be-

zeichnete dort vielmehr Gott selbst nach der Seite seines sich offenbarenden Wesens. So verweist man jetzt fast allgemein (da die Stelle apoc. 19, 13, auch wenn sie ursprünglich sein wird, doch selbst erst wieder der Erklärung bedürfte) auf Philo, und gewifs wäre es an sich sehr wohl denkbar, dafs das Johannes-evangelium von ihm abhängig wäre. Scheint das doch auch von anderen neutestamentlichen und urchristlichen Schriften zu gelten, besonders dem Hebräerbrief, und werden wir doch auch im Johannes-evangelium weiterhin noch einige Anschauungen finden, die aus Philo stammen könnten. Allerdings ist von vornherein davor zu warnen, alles, was an Philo erinnert, auch dann, wenn andere Erklärungen viel näher liegen, aus ihm abzuleiten, geschweige denn, wie es vielfach geschieht, die ganze johanneische Christologie als Logostheorie zu bezeichnen. Aber dafs mindestens dieser Begriff im Johannes-evangelium von Philo stammen könnte, ist unleugbar; denn die Unterschiede, die in dieser Beziehung zwischen beiden bestehen, lassen sich sehr wohl erklären. Gewifs wurzelt die ganze Vorstellung bei Philo in einem transzendenten Gottesbegriff, der nicht der des vierten Evangelisten war: trotzdem konnte dieser sie, wenn es ihm sonst passend erschien, übernehmen. Gewifs ist der Logos bei Philo nicht das einzige Mittelwesen, ja zumeist nur eine Seite des göttlichen Wesens und nicht allein seine Offenbarungstätigkeit: trotzdem konnte ihn Johannes als das Wort, das bei Gott war und selbst Gott ist, neben dem es keine anderen derartigen Hypostasen gibt, bezeichnen. Und wenn endlich bei Philo selbstverständlich eine Menschwerdung des Logos völlig ausgeschlossen ist, so hat wohl auch Johannes auf diese Paradoxie besonders hinweisen wollen, indem er sie (ohne dafs dabei andere Absichten mitgespielt hätten) mit den kurzen, starken Worten einführt: das Wort ward Fleisch. Aber sicher ist es trotz alledem noch nicht, dafs Johannes gerade Philo benutzt haben müfste; er könnte mindestens auch von anderen Vertretern dieser Religionsphilosophie abhängig sein. Philo gibt ja selbst zu verstehen (*de somn.* I, 19. II, 37, CW III, 230. 298), dafs auch seine Logoslehre nicht originell sei; manches, was Johannes vom Logos aussagt, findet sich bei Philo nicht; vor allem aber lassen sich aus ihm, wie namentlich GRILL (Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums I, 1902, 206 ff., vgl. auch FEINE, Theologie des Neuen Testaments 1910, 652 ff.) gezeigt hat, die beiden Begriffe nicht

ableiten, die im Prolog des Johannesevangeliums sofort mit dem Worte gleichgesetzt werden und in dem besonderen Sinne, den sie hier haben, als ebenso bekannt gelten: Leben und Licht.

Auch aus gen. 1 lassen sie sich natürlich nicht erklären; denn dort haben Licht und Leben (in dieser Reihenfolge treten sie auf) eine ganz andere Bedeutung als bei Johannes, wo Leben und Licht im religiös-sittlichen Sinne stehen. Wie dieser Sprachgebrauch allmählich entstanden ist, hat namentlich wiederum GRILL (vgl. auch HEITMÜLLER) gezeigt; aber damit ist weder schon erklärt, daß beide Begriffe und namentlich der erste im Johannesevangelium eine solche zentrale Bedeutung haben, wie wir es später finden werden, noch daß sie eben schon hier im Prolog mit dem Logos zusammen als den Lesern ohne weiteres bekannt eingeführt werden. Nach dem Vorgang HEITMÜLLERS (der allerdings zugleich an Philo erinnert) habe ich (Religionsgeschichtliche Erklärung des neuen Testaments 1909, 274 ff.) dafür auf die hermetische Literatur verwiesen, die nach REITZENSTEINS Untersuchungen älter sein muß, als man im allgemeinen bis dahin meinte — wenngleich gewiß nicht so alt, wie neuerdings FLINDERS PETRIE will (*Historical References in Hermetic Writings, Transactions of the Third Congress for the History of Religions* 1908, I, 224 ff., *Personal Religion in Egypt before Christianity* 1909, 38 ff. 85 ff.). Auch hat der Verfasser des Hirten des Hermas wohl nicht unsere erste Poimandresschrift, sondern nur eine ähnliche benutzt, und ob in ihr schon die hier in Betracht kommenden Stellen standen, ist nicht sicher. Vor allem aber haben Leben und Licht, die hier (9. 12. 17. 21. 32) und in der jüngeren Poimandresschrift (8. 18 f.) als Bezeichnungen nicht des Logos, sondern des *Noῦς* erscheinen, in dieser Literatur einen ganz anderen Sinn als bei Johannes; man wird also hier doch von keinem Einfluß jener auf diesen reden dürfen; denn auch daß der *Noῦς* dort bereits in Hermes-Thot erscheint, ist doch in Wahrheit keine Parallele zu Johannes. Ob die hermetische Literatur anderwärts auf ihn eingewirkt hat, wird seinerzeit zu untersuchen sein; jedenfalls muß man sich hier wieder hüten, alles das, was bei Johannes nur irgendwie an die hermetische Literatur erinnert, auch dann aus ihr zu erklären, wenn andere Ableitungen viel näher liegen. Daß das bei jenen unmöglichen Mißverständnissen, die wir so oft im Johannesevangelium finden, der Fall war, sahen wir ja schon; hier möchte ich auch die



Aussage des Prologs: die Finsternis hat das Licht nicht begriffen — nicht aus der hermetischen Literatur erklären — noch weniger freilich mit NORDEN (Die antike Kunstprosa 1898, 472 ff.), O. PFLEIDERER (Das Urchristentum 1887.<sup>2</sup> 1902, II, 339), HEITMÜLLER, H. HOLTZMANN-BAUER direkt aus den Worten Heraklits: für diesen Logos, ob er gleich ewig ist, gewinnen die Menschen kein Verständnis ... Alles geschieht nach diesem Logos, und doch gebärden sie sich wie die Unerfahrenen (DIELS, Herakleitos<sup>2</sup> 17). Denn wenn auch noch Justin Heraklit wirklich gelesen hat; von dem Verfasser des vierten Evangeliums wird man das doch kaum annehmen können. Auch bezieht sich jene Aussage bei ihm eben nicht auf den Logos, sondern das Licht; erst in V. 10 tritt, wie wir sahen, dafür wieder der Logos ein. Richtig aber ist, daß auch diese Aussagen dem Verfasser schon überliefert gewesen sein werden; sonst würde er wohl kaum schon hier im Prolog diesen tragischen Ton angeschlagen haben. Ebenso mochte er die ausdrückliche Aussage, daß nichts Geschaffenes nicht durch den Logos geschaffen sei, die natürlich polemisch gemeint war, schon vorgefunden haben.

Damit ist bereits gesagt, daß auch die neugefundenen Oden Salomos nicht, wie namentlich HARNACK meint (Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert, TU III, 5, 4, 1910), die Grundlage der johanneischen Theologie und zunächst des Prologs gebildet haben können; denn sie enthalten ebensowenig derartige Aussagen. Auch glaube ich mit anderen anderwärts (Die neuentdeckten Oden Salomos, ThR 1911, 1ff.) gezeigt zu haben, daß diese Oden nicht ursprünglich jüdisch, sondern von vornherein christlich sind; dann aber fragt es sich auch nach HARNACK, ob sie älter als das Johannesevangelium sein können. Ferner kommen in ihnen Leben und Licht in einem andern Sinne als hier vor; namentlich aber wird nirgends von ihnen oder dem Wort als einer göttlichen Hypostase gesprochen, worum es sich doch hier vor allem handelt. Und doch helfen uns die Oden ein Stück weiter, sofern sie uns zeigen, daß in manchen Kreisen die drei Begriffe Wort, Leben und Licht, wenngleich in anderem Sinne, eine große Rolle spielten. Wenn sie nämlich hier nicht nur sehr häufig vorkommen, sondern auch zu zweien oder dreien verbunden werden (so Wort, Licht und Leben 10, 1, Wort und Licht 12, 3. 5 ff. 41, 15, Licht und Leben 8, 3. 10, 7 f. und übrigens auch schon ps. Sal. 3, 12), so erklärt sich das kaum

aus dem Einfluß des Johannesevangeliums, das, wenn überhaupt, sonst nur wenig eingewirkt hat, sondern weist auf ältere derartige Spekulationen zurück. Vielleicht gilt das auch von den (anderen) gnostischen Systemen, in denen einer oder mehrere dieser Begriffe vorkommen, aber nachweisen können wir solche ältere Spekulationen noch nicht, geschweige denn, daß es bisher gelungen wäre, ihre weitere Vorgeschichte und ihren letzten Ursprung aufzudecken. Wohl aber erklärt sich auf diese Weise die schon oben angezogene Aussage in V. 12f., durch die eigentlich die Eigentümlichkeit des Christentums aufgehoben wurde.

Daß der Evangelist gerade von dem Wort ausging und auch nachher wieder zu ihm zurückkehrte, lag wohl daran, daß es sich besonders zur Identifikation mit Jesus eignete. Daß er überhaupt diese Spekulationen hier einführte, geschah natürlich deshalb, um bei seinen Lesern, die er auch unter noch nicht Gläubigen gesucht haben mag, an bekanntes anzuknüpfen. Nachdem er aber einmal diese Spekulationen auf Jesus angewandt hatte (wie schon Paulus andere), werden dadurch auch seine Aussagen über den präexistenten Jesus zuversichtlicher und bestimmter geworden sein und namentlich seine Vorstellung von dem auf Erden wandelnden eine noch höhere, als sie es vorher schon war. Wenn er dabei Jesus erst (V. 14) mit dem eingeborenen Sohn eines Vaters vergleicht und dann (18) direkt so nennt — denn die Lesart *ὁ μονογενὴς υἱός* ist wohl sicher die ursprüngliche —, so bedarf es dafür eigentlich keiner besonderen Erklärung; denn auch wenn *μονογενής*, wie WOBBERMIN (Religionsgeschichtl. Studien 1896, 114 ff.) zeigt, für Mysteriengötter vorkommt und an deren Sprachgebrauch zugleich das *ἐξηγήσατο* erinnert, so ist doch noch nicht im einzelnen nachgewiesen, wie dieser auf das Johannesevangelium eingewirkt haben sollte. Auch der Ausdruck Fülle, der uns in V. 16 begegnet, braucht wohl nicht aus einer anderen Religion abgeleitet zu werden; jedenfalls erscheint er Kol. 1, 19 und in der Gnosis in anderem Sinne. Daß Joh. 1, 17 das Gesetz auf Mose und nicht (den präexistenten) Christus zurückgeführt wird, hat ebenfalls mit den gnostischen Theorien darüber nur entfernte Ähnlichkeit und erklärt sich völlig aus dem Gegensatz gegen das Judentum, von dem wir noch zahlreiche Beweise finden werden. Dagegen erinnert die Geburt, nicht aus Blut oder dem Willen des Fleisches oder dem Willen des Mannes, sondern aus Gott allerdings an die gnostische

Unterscheidung von zwei Klassen von Menschen; aber sie erinnert eben nur daran. 'The evangelist', sagt SCOTT (*The Fourth Gospel* 1906,<sup>2</sup> 1908, 367) sehr richtig, 'is seeking to express ideas essentially religious under metaphysical categories which were in their nature inadequate to his purpose'.

Bei alledem sind bisher die Verse 6—8 und 15 noch kaum berücksichtigt worden. Sie machen zweifellos zunächst insofern Schwierigkeiten, als sie an ihre gegenwärtige Stelle nicht zu passen scheinen; man hat sie daher früher und auch neuerdings wieder an eine andere zu bringen versucht. RITSCHL stellte nach dem Vorbild PRIESTLEYS V. 6—9 hinter 13 und 15 hinter 18, WAGENMANN 6—8 hinter 14, MARKLAND 15 und D. H. MÜLLER 15f. hinter 18. Nun spricht gegen alle solche Umstellungen zunächst im allgemeinen, dafs, wenn sie nicht von einem Redaktor vorgenommen worden sein sollen, jedesmal ein eigentümlicher Zufall im Spiele gewesen sein mufs: es mufs sich ein *κόλλημα* oder eine *plagula* losgelöst haben und an eine falsche Stelle geraten sein, auf der gerade ein Satz begann und (ein anderer) schlofs. Aber auch wenn man das hier annehmen wollte, so würde der vermutete ursprüngliche Zusammenhang neue Schwierigkeiten darbieten: bei RITSCHLS Umstellung würde nach dem *γῶς* in V. 6—9 das plötzliche *ὁ λόγος* V. 14 auffallen, das im gewöhnlichen Texte durch das *αὐτόν* V. 10ff. vorbereitet ist, bei derjenigen WAGENMANNNS umgekehrt das nach dem *ὁ λόγος* V. 14 wieder eintretende *γῶς* in V. 6ff., mehr noch das danach überflüssige nochmalige *Ἰωάννης* in V. 15. So hilft man sich (wenn man nicht mit VAN DE SANDE-BAKHUYZEN, BLASS und LEPSIUS V. 15 für unecht erklärt) auch hier zumeist mit der Unterscheidung von Quelle und Überarbeitung: für übernommen halten 6—13 der frühere VÖLTER und CHASTAND, 6—8 DELFF, 6f., die schon oben angeführten Verse oder Versteile im Folgenden und V. 15 SPITTA; VAN DEN BERGH VAN EYSINGA meint, V. 6—8 und 15 seien ausserdem überarbeitet worden; WEISSE, WENDT, SCHÜTZ, WELLHAUSEN, SCHWARTZ, event. D. H. MÜLLER, sowie BOUSSET, BACON und der spätere VÖLTER erklären dagegen die Verse oder wenigstens den letzten vielmehr für interpoliert, WELLHAUSEN genauer in der schon oben angegebenen Weise. An sich verdient diese letztere Hypothese wohl den Vorzug vor der erstgenannten; denn wenn V. 6—8 übernommen worden wäre, so würde vielleicht in 9 nicht so, als stünden die Verse gar nicht

da, fortgefahren worden sein; aber das ging auch nach ihnen, bez. dem wiederholten: damit er von dem Licht zeugte — an. Ebenso schließt sich V. 16 tadellos an 14 an und könnte also 15 eher hinzugesetzt als übernommen sein; aber denkbar wäre das, da V. 16 doch auch zu ihm paßt, immerhin. So läßt sich die Prioritätsfrage kaum beantworten, und darf sie überhaupt aufgeworfen werden? Kann der Prolog nicht einheitlich sein? Daß in V. 7f. *φῶς* etwas anderes als vorher bedeute, nämlich den Messias, wird wohl heutzutage niemand mehr, wie seinerzeit DELFF, behaupten; der Hauptanstoß an diesen Versen ist vielmehr, daß, wie es WELLHAUSEN ausdrückt, der Täufer hier unversehens in die Ewigkeit hineinschneit. In V. 15, nach Erwähnung der Menschwerdung des Logos, ist seine Einführung eher verständlich, obwohl sie auch hier den Zusammenhang unterbricht; aber läßt sich beides nicht doch erklären? Man braucht nur etwas genauer zuzusehen, was an beiden Stellen von Johannes — denn so, nicht der Täufer, heißt er immer im vierten Evangelium — ausgesagt wird. „Er kam zum Zeugnis, damit er von dem Licht zeugte, (V. 7f.); er zeugt von ihm und schreit“ (jetzt noch; so erklärt sich wohl auch das sonst bei Johannes unerhörte *λέξω*): „der nach mir kommt, ist mir zuvorgekommen, weil er eher als ich war“ (V. 15). Als Zeuge für den Lichtcharakter, die Präexistenz Jesu, wird Johannes also eingeführt, und als solcher konnte er gleich hier im Prolog, wo es sich eben um diese Begriffe handelte, eingeführt werden. Und doch sind die Stellen damit noch nicht genügend erklärt. Warum wird gerade das Zeugnis des Täufers und nicht eines andern gleich hier angerufen? Das liegt wohl nicht daran, daß er am Anfang des öffentlichen Lebens Jesu steht und deshalb auch im Folgenden erwähnt werden sollte — denn dort handelt es sich eben auch nur um sein Zeugnis —; das muß vielmehr noch einen anderen Grund haben. Aber auch er läßt sich nach dem Text erraten. Wenn in V. 8, obwohl das eigentlich schon im Vorhergehenden lag, noch einmal ausdrücklich hervorgehoben wird: Johannes war nicht das Licht, sondern er sollte von dem Licht zeugen —, so muß das bestritten gewesen sein, so muß man in gewissen Kreisen behauptet haben, Johannes sei das Licht. Ob freilich deshalb auch nur der Prolog direkt gegen Johannesschüler polemisiert, wie neuerdings wieder BALDENSPERGER gemeint hat, können wir erst später untersuchen. Und



auch die Frage nach der Geschichtlichkeit dieses Zeugnisses des Johannes wird besser zurückgestellt, bis wir dieses selbst aus dem Folgenden genauer kennengelernt haben.

### Das Zeugnis des Johannes (1, 19—34).

Unterscheiden wir in diesem Abschnitt wieder, so gut es geht, V. 19—28 und 29—34, so betrachtet zunächst in V. 20 SCHWARTZ die zweite Hälfte (*καὶ ὁμολόγησεν ὅτι ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός*), da nach *ὁμολόγησεν* ein positiver Objektsatz folgen müsse, als Interpolation. SPITTA wendet dagegen mit Recht ein, das in 21 folgende *τί οὖν* setze voraus, daß der Täufer bereits auf eine an ihn gestellte Frage eine bestimmte Antwort gegeben habe, schiebt aber selbst vor dem zweiten *καὶ ὁμολόγησεν*, da die damit eingeführte Antwort: ich bin nicht der Christus — nicht zu der Frage: *σὺ τίς εἶ*; passe, die Worte ein: *εἶπαν οὖν αὐτῷ · σὺ ὁ Χριστὸς εἶ*; Indes in beiden Fällen werden an den Stil des Evangelisten unberechtigte Anforderungen gestellt; er konnte den Täufer sofort alle messianischen Ansprüche ablehnen lassen, wenn ihm nur darauf (wie schon in 8) besonders viel ankam. So liegt hier kein Anlaß zu kritischen Operationen vor.

Daß dann V. 22—24 und 25—26 entsprechend gebaut sind, ist unverkennbar: beide Abschnitte beginnen mit einer Frage an den Täufer, lassen darauf dessen Antwort folgen und endigen mit einer erläuternden Bemerkung. Aber müssen sie deshalb Varianten sein, wie zuerst WELLHAUSEN behauptet hat? Er beruft sich dafür vor allem auf V. 24, der nur als Schluß begreiflich sei, in der Mitte sehr empfindlich störe. Aber wird eine solche Bemerkung nicht z. B. auch act. 13, 5 (*εἶχον δὲ καὶ Ἰωάννην ἐπηρέτην*) mitten in den Text eingeschoben? So kann der Abschnitt sehr wohl einheitlich sein; denn nach dem dreimaligen Nein des Täufers lag doch wohl zunächst einmal die Frage: wer bist du denn? — nahe genug, auch wenn dann in V. 25 vielmehr auf jenes dreimalige Nein zurückgegriffen wird. Daß 24, wonach die Pharisäer entweder die Absender oder (wahrscheinlicher) die Abgesandten sind, sich nicht mit der Angabe 19 reimt, die Juden, d. h. die jerusalemischen Obern, hätten Priester und Leviten abgeordnet, könnte in diesem Zusammenhange doch nur etwas zu bedeuten haben, wenn feststünde, daß Johannes über das Verhältnis der sog. jüdischen Parteien genau Bescheid wufste. Aber das ist zunächst noch keineswegs sicher;

man kann also auch hier nicht Grundschrift und Zutat unterscheiden.

Trotzdem hat SCHWARTZ diese Hypothese übernommen, zugleich indem er über V. 27 f. eine weitere hinzufügt, die ich erst später besprechen kann. BACON und SPITTA meinen, daß nicht 22—24 und 25—28, sondern 19—23 und 24—27 bez. 28 Varianten seien, letzterer deshalb, weil die Frage in 25 ursprünglich nur gelautet haben könne, wie angeblich in 20: *σὺ εἶ ὁ Χριστός*; Aber zu solchen Änderungen gibt die allerdings auffällige Antwort des Täufers 26 f. noch kein Recht; wie sich diese erklärt (und warum es daher auch der Änderungen von SCHWARTZ nicht bedarf), werden wir später sehen. Dann wird sich auch zeigen, daß LEPSIUS, BOUSSET und A. MEYER, so wenig wie zur Ausscheidung von V. 24, zu der von 28 ein Recht haben.

Gehen wir jetzt zu der anderen Hälfte dieses Abschnittes weiter, so hat hier und in den beiden folgenden Versen zuerst USENER (Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, 1889, 54 f.) Parallelberichte gefunden. „Das Entscheidende“, sagt er, „ist die gleiche Verteilung des johanneischen Zeugnisses auf zwei aufeinanderfolgende Tage bei wörtlicher Übereinstimmung des zweiten V. 29 und 35 f.“ WELLHAUSEN findet vielmehr in V. 29 31 und 32—39 Varianten. „Denn der Vers 32 setzt nicht fort, sondern hebt neu an, und 33 f. wird nur weitläufiger wiederholt, was schon in 31 gesagt ist, mit demselben Anfang: *καὶ ὁ οὐκ ᾔδειν αὐτόν*“ (11). SCHWARTZ hält V. 31 f. und 33 f. für Dubletten, da *ἤλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων* V. 31 dem auf das zweite *καὶ ὁ οὐκ ᾔδειν αὐτόν* folgenden *ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι* entspreche und V. 33 b. 34 nur eine Ausführung von 32 sei; 28—30 sei vielleicht erst bei der letzten Überarbeitung hinzugesetzt. Endlich SPITTA sieht unter BOUSSETS Beifall die beiden Parallelberichte in 29—32 und 33—36; der erste schliesse sich an 19—23, der zweite an 24—27 an. Wer hat nun Recht?

Lassen wir zunächst einmal die Verse 35 f. beiseite, so braucht man hier gar keine Dublette anzunehmen. Allerdings hebt 32 neu an und wiederholt 33 f. das schon in 31 gesagte; aber das geschieht nur wegen des Zeugnischarakters dieses Wortes, den der Verfasser als für ihn allein wichtig auch hier, wie in 32 und 34 (und Johannes zeugte . . . und ich habe gezeugt und zeuge noch), ausdrücklich hervorhebt, während die näheren Umstände dieses Zeugnisses und der ihm zugrunde liegenden

Erfahrung dunkel bleiben. Nur insofern besteht ein Unterschied zwischen 32f. und dem vorhergehenden, als das Kommen und Bleiben des Geistes auf Jesus nicht recht zu seiner Präexistenz paßt; aber diese Heterogenie deutet nicht auf verschiedene Quellen hin, sondern konnte in derselben Überlieferung vorkommen. Und auf eine solche kann man wohl auch aus V. 15 schließen. Der Verfasser hätte hier, wo es gar nicht darauf ankommt, wohl nicht gesagt: dieser war es, von dem ich sagte, er sei vor mir gewesen —, wenn ihm das Wort nicht als bei einer besonderen Gelegenheit gesprochen überliefert gewesen wäre. So ist V. 29—34 zwar nicht auf verschiedene Quellen, auch nicht umgekehrt mit VÖLTER, der zum Teil an LEPSIUS einen Vorgänger hatte, auf einen Interpolator, wohl aber auf eine Tradition zurückzuführen. Dafs das auch für die erste Hälfte des Abschnitts gilt, könnte man daraus schließen, dafs nach 26f. Johannes, sofern er sagt: *ὃν ἑμεῖς οὐκ οἶδατε*, diesen zu kennen scheine, und zwar (da er nichts davon sagt) ohne ihn getauft zu haben, dafs er, weil er davon ebenso wenig etwas sage, ihn auch nicht als präexistent zu kennen scheine. Indes diese Auslegung von V. 26f. ist, wie schon angedeutet, nicht zwingend; man kann aus den Versen also auch nicht auf eine hier benutzte Tradition schließen. Ob sie nicht doch anzunehmen ist, kann erst die Untersuchung der Geschichtlichkeit des Berichts lehren.

Dafs es mit ihr, was die Einführung des Zeugnisses des Johannes über sich selbst betrifft, schlecht steht, wurde schon vorhin angedeutet: Priester und Leviten sind keine Pharisäer. Wenn weiterhin angenommen wird, dafs der Täufer für den Messias gehalten und ausdrücklich gefragt worden sei, ob er Elias oder der Prophet sei, dafs er alles dieses aber verneint habe, so ist davon wenigstens bei Markus und Matthäus keine Rede. Nur Lukas berichtet 3, 15, das Volk habe Johannes für den Messias gehalten, und läßt ihn act. 13, 25 ausdrücklich erklären, er sei nicht, was man von ihm vermute. Auch als Elias wird er nicht bezeichnet: das Wort Jesu Mark. 9, 12f., Matth. 17, 12: Elias ist gekommen — hat bei Lukas keine Parallele, und 1, 17 heifst es von Johannes nur: er wird vor ihm hergehen im Geist und in der Kraft des Elias. Da sich das aber aus dem Gegensatz gegen eine übertriebene Schätzung des Täufers erklärt, kann man es hier und bei Johannes für später halten; und ebenso, dafs bei diesem nun weiterhin Johannes selbst sich

als die Stimme eines Predigers in der Wüste bezeichnet. Daß man ihn dann nach seiner Berechtigung zu taufen gefragt habe, ist wieder den Synoptikern unbekannt, und wenn es hier damit begründet wird, daß er doch weder der Messias, noch Elias oder der Prophet sei, so fällt mit der Voraussetzung für die Frage natürlich auch sie selbst. Daß man sie so begründete, könnte daran liegen, daß die Juden, wie wir wissen, sei es vom Messias, sei es von seinen Vorläufern eine allgemeine Reinigung erwarteten; daß man sie überhaupt stellen ließe, könnte auch darauf zurückgehen, daß nach Mark. 11, 27 ff. und Par. die Sanhedristen Jesus eine ähnliche Vollmachtsfrage vorgelegt hatten. Ja damit ist auch zugleich erklärt, daß „die Juden“, d. h. die Obersten, überhaupt zu Johannes schicken; die Verwechslung der Sadduzäer mit den Pharisäern könnte darauf beruhen, daß weiterhin (Mark. 12, 13 ff. und Par.) auch diese Jesus solche Fragen stellen. Die Antwort, die Johannes dann in den Mund gelegt wird, erinnert dagegen am meisten an Luk. 3, 16: so erklärt sich auf das einfachste ihre Form, die vorhin als auffällig bezeichnet werden mußte. Und ebenso sehen wir nun jetzt, daß in der Tat auch diese erste Hälfte unseres Abschnittes aus der Tradition stammen muß: sie ist ungeschichtlich, der Evangelist hält sie aber für geschichtlich; also wird sie ihm überliefert gewesen sein.

Wenn dann in der zweiten Hälfte Johannes sagt, er habe Jesus vor seiner Taufe (als Messias) nicht gekannt, so kann man dagegen natürlich nicht Luk. 1 geltend machen; denn, um von den sonstigen Bedenken gegen diese Kindheitsgeschichten abzusehen, diese Annahme früherer Beziehungen zwischen Jesus und Johannes wird sich gleich als unhaltbar erweisen. Der Täufer kann auch bei der Taufe Jesu diesen nicht als Messias, geschweige denn als das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt — denn das wird trotz SPIRITA doch in dem herkömmlichen Sinne zu verstehen sein — und als präexistent erkannt haben. Dagegen spricht nicht nur, daß nach dem ältesten Bericht, wenn man ihn so pressen darf, nur Jesus selbst bei seiner Taufe etwas erlebte; dazu würde auch weder das spätere Verhalten des Täufers, noch das Jesu passen. Johannes hat auch nach der Taufe Jesu seine Predigt und Tätigkeit in der bisherigen Weise fortgesetzt, so daß wir noch später Johannesschüler finden: das ist undenkbar, wenn er in Jesus den Messias gesehen hätte. Und ebensowenig hätte es, wenn die Anschauung des vierten



Evangeliums zuträfe, einen Sinn gehabt, daß Jesus, wie die Synoptiker andeuten, zunächst mit seinem Bekenntnis zum Messiasium zurückhielt und erst später die Jünger fragte, für wen die Leute und sie selbst ihn hielten. Mag bereits Markus, sofern er Jesus sich schon vorher als Messias bezeichnen und bezeichnen lassen läßt, die epochemachende Bedeutung dieses Petrusbekenntnisses nicht mehr verstanden haben, als epochemachend galt es ursprünglich doch; das konnte es aber nur, wenn man annahm, daß Jesus bis dahin nicht als Messias bezeichnet worden war, auch nicht vom Täufer. Dem widerspricht auch nicht die vorhin schon angezogene Erzählung Mark. 11, 27 ff., in der Jesus seine Antwort auf die Vollmachtsfrage davon abhängig macht, daß die Fragenden ihm erst sagen, ob die Taufe des Johannes himmlischer oder menschlicher Herkunft war. Denn wie WENDT, der überhaupt über diesen Punkt vorzüglich gehandelt hat, sagt: „der Zweck dieser Gegenfrage Jesu kann nicht gewesen sein, das Zeugnis des Täufers über seine Messianität als Beweis für die göttliche Vollmacht seines Wirkens geltend zu machen. Sonst hätte Jesus nicht fragen müssen, ob die Taufe, sondern ob die Predigt des Täufers vom Himmel oder von Menschen gewesen sei, und er hätte in V. 31 statt des Aorists *ἐπιστεύσατε* das Präsens gebraucht“ (I, 14\*). Und ebenso wenig darf man die der Redenquelle entstammende Erzählung von der Frage des Täufers an Jesus: bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten? (Matth. 11, 2 ff., Luk. 7, 18 ff.) — so verstehen. Denn diese Frage wird damit begründet — und auch diese Worte standen schon in der Quelle —, daß Johannes im Gefängnis die Werke Christi gehört habe; er kommt also jetzt erst auf den Gedanken, Jesus könnte der Messias sein, wird aber nicht an einem früheren Glauben irre. Allerdings kann man gegen diese letztere Annahme nicht, wie noch WENDT tut, das spätere Wort Jesu einwenden: was zu sehen seid ihr in die Wüste hinausgegangen? Ein Rohr, das vom Wind hin- und hergeweht wird? — denn so wenig Johannes von irgend jemand für einen Menschen in weichen Kleidern gehalten werden konnte, so wenig kann das vom Wind bewegte Rohr ein Bild für ihn sein sollen. Sondern das Rohr ist, wie nach einer Andeutung von WELLHAUSEN auch SPITTA (Die Sendung des Johannes zu Jesus, StKr 1910, 539) und DIBELIUS (Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer 1911, 10 f.) tun, im eigentlichen

Sinne zu verstehen: wolltet ihr euch das Rohr ansehen, das in der Jordanaue wächst, d. h. wolltet ihr einen Spaziergang machen? Aber allerdings wird die Vorstellung, daß der Täufer Jesus als den Messias erkannt und bezeugt habe, wie wieder WENDT sehr richtig bemerkt, durch das dann noch folgende Wort über ihn ausgeschlossen: der Kleinste im Reiche Gottes ist größer als er. „Wäre der Täufer so, wie der vierte Evangelist darstellt, der erste gewesen, der die Messianität Jesu erkannt und anerkannt und andere zu der gleichen Anerkennung veranlaßt hätte, so könnte er nicht als selbst noch außerhalb des Reiches Gottes stehend bezeichnet werden. Er wäre dann ein erstes und zwar besonders hervorragendes Glied dieses Reiches gewesen“ (I, 15). Wobei freilich vorzubehalten ist, daß Matthäus und namentlich Lukas selbst jene Frage des Täufers wohl doch als eine Zweifelsfrage aufgefaßt haben.

Wenn nämlich auch die Weigerung des Täufers, Jesus zu taufen, Matth. 3, 14, nicht so verstanden zu werden braucht, als ob er da schon in ihm den Messias erkannt habe: der Vorgang bei der Taufe wird doch hier und bei Lukas als ein auch für andere wahrnehmbarer dargestellt. Bei Lukas verstand es sich ja schon nach den Kindheitsgeschichten von selbst, daß der Täufer in Jesus von Anfang an den Messias gesehen habe; so läßt er auch act. 19, 4 Paulus sagen, Johannes habe dem Volke Glauben an Jesus gepredigt, und beschreibt 18, 25 Apollos als genau von Jesus lehrend, aber doch nur die Taufe des Johannes kennend. Das ist gegenüber der Auffassung der ältesten synoptischen Tradition sicher ungeschichtlich; es erklärt sich außer aus dem natürlichen Bestreben, die beiden Männer in immer engere Verbindung miteinander zu bringen, wohl zugleich aus dem Wunsche, einen weiteren Zeugen für die Messianität Jesu zu gewinnen.

Beides hat dann weiter dazu geführt, Johannes auch die Bezeichnung Jesu als des Lammes Gottes, die sich ähnlich schon I. Kor. 5, 7, sowie I. Petr. 1, 19 und in der Apokalypse findet, sowie die Aussage über seine Präexistenz zuzuschreiben. Daß der Täufer Jesus vorher nicht gekannt habe und ihm die Erscheinung des Geistes bei dessen Taufe vorher angekündigt gewesen sei, soll natürlich auch den Wert des Zeugnisses, das er dann ablegt, erhöhen. Daß endlich der Taufe des Johannes gar nicht gedacht wird, liegt wohl daran, daß sie von den Gegnern des

Christentums gegen dieses geltend gemacht wurde: so erwähnten schon Matthäus und Lukas die Taufe Jesu nur nebenher, und Johannes spricht auch sonst von dem Täufer nur als Johannes.

Es bleibt nur noch die Orts- und Zeitangabe in V. 28f. zu prüfen übrig. Aber über diese letztere können wir hier noch nicht sprechen; es ist später auf sie zurückzukommen. Die Ortsangabe: das geschah in Bethania, jenseits des Jordans, wo Johannes taufte — ist oft als ungeschichtlich bezeichnet worden, weil sich ein solches Bethanien nicht nachweisen läßt. Das wufste schon Origenes, der deshalb die Lesart *Βηθαβαρα* bevorzugte; aber sie ist zwar älter als er, aber doch nicht so gut bezeugt wie die andere. Nun hat zwar CONDER (*Survey of Western Palestine, Special Papers* 1881, 131 ff.) Bethanien für die Landschaft Bata-naea erklärt; aber das ist, wie ZAHN (*Zur Heimatskunde des Evangelisten Johannes*, NklZ 1907, 280 f.) zeigt, ganz unmöglich. Freilich auch seine eigene, früher von E. SMITH (bei ROBINSON, *Palästina* III, 1842, 924), nachher auch von FURRER (*Das Geographische im Evangelium nach Johannes*, ZNW 1902, 257 f.) vertretene Hypothese, es sei in Betonim Jos. 13, 26, bei Euseb (*Onom.* ed. KLOSTERMANN 98, 11) Botnia und jetzt Batneh genannt, zu suchen, ist nicht haltbar. Zwar führt ZAHN gegen die Genauigkeit der überlieferten Lesart an, daß 10, 40 und 11, 6, wo dieselbe Örtlichkeit wie 1, 28 gemeint ist, der Name nicht wiederholt wird, obwohl dort ein anderes Bethanien erwähnt wird, das von dem transjordanischen hätte unterschieden werden müssen. Aber Batneh kann doch nicht gemeint sein; denn das liegt 10 bis 11 km vom Jordan, in dem Johannes taufte, entfernt, und daß er (so denkt es sich ZAHN) jedesmal so weit gegangen sein sollte, das ist doch zu unwahrscheinlich. Man hat daher schon früher in verschiedener Weise versucht, die Angabe unter der Voraussetzung ihrer Ungeschichtigkeit zu erklären. BAUR meinte, da Jesus vor dem Schluß seiner öffentlichen Tätigkeit von einem Bethanien ausging, habe er das auch vor ihrem Beginn gesollt; SCHWARTZ und BOUSSET behaupten noch genauer, der Interpolator, dem sie diese Stelle zuschreiben, habe 11, 7 (laßt uns nach Judäa ziehen) irrigerweise mit Mark. 10, 1 und Matth. 19, 1 (er kam in das Gebiet Judäas und jenseits des Jordans) kombiniert und, weil hier Judäa zu Peräa gerechnet zu werden scheine, auch Bethanien in das Ostjordanland verlegt —; aber das ist doch wohl vollends unglaublich. Nicht besser

ist es, wenn BACON dieses Bethanien jenseits des Jordans aus Luk. 10, 38 ff., der Geschichte von Maria und Martha, die von Johannes nach Bethanien bei Jerusalem versetzt werden, aber bei Lukas in Peräa zu wohnen scheinen, erklärt; denn hier heisst ihr Wohnort nicht Bethanien, und bei Johannes werden sie eben vielmehr nach Bethanien bei Jerusalem versetzt: wie soll da ein zweites Bethanien angenommen worden sein? Noch weniger endlich ist an eine Erfindung des Namens um seiner symbolischen Bedeutung willen zu denken. Es ist ja richtig: dafs wir diesen Sinn eines Namens nicht kennen, beweist nicht, dafs er keinen gehabt hat; aber wenn sich, wie wir sehen werden, bei Johannes kein anderer Fall nachweisen läfst, wo ein geographischer Name einfach erfunden ist, dann wird man das wohl auch hier nicht annehmen dürfen. CHEYNE (*Bethany*, EB I, 1899, 548) und MERX wollen daher auch lieber den Text ändern, aber das ist kaum nötig. Bethanien jenseits des Jordans wird wirklich existiert haben; es hat nur vielleicht seinen Namen gewechselt und läfst sich bisher nicht nachweisen.

Damit haben wir zugleich wieder einen Beweis dafür, dafs auch diese erste Hälfte unseres Abschnittes auf Tradition beruht. Der Evangelist hat sie und die andere aufgenommen, weil er die in ihnen enthaltenen Zeugnisse des Johannes über sich selbst und Jesus für seinen Zweck gebrauchen konnte.

### Das Zeugnis der ersten Jünger (1, 35—51).

Sehen wir von dem letzten Verse dieses Abschnittes ab — er ist, wie GREGORY (Wellhausen und Johannes 1909.<sup>2</sup> 1910, 40 f.) zeigt, als 51. zu bezeichnen —, so hat hier als erster WELLHAUSEN Quellenkritik getrieben. Aber seine Bedenken sind wieder in erster Linie historischer Art. Er wundert sich, dafs in der Umgebung des Täufers so viele Galiläer gewesen sein sollten und dafs wir uns 2, 1 nicht mehr in Peräa, sondern in Galiläa befinden, „und zwar ohne Übergang; denn 1, 43 (am nächsten Tage wollte er nach Galiläa ausziehen) leitet keinen wirklichen Ortswechsel für das Folgende ein, es bleibt beim Vorherigen“ (11). Aber mußte denn dieser Ortswechsel ausdrücklich angegeben werden? Allerdings hat WELLHAUSEN für die Ausscheidung von V. 35 f. (τῇ ἐπαύριον πάλιν εἰσὶν ἰσθῆκει Ἰωάννης καὶ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο, καὶ ἐμβλέψας τῷ Ἰησοῦ περιπατοῦντι λέγει· ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ), der Worte ἀκουσάντων παρὰ Ἰωάννου καὶ 40



und des Anfanges von 43 auch noch andere Gründe. Jene sollen eine verdächtige Ähnlichkeit mit 29 haben — das ist gewiß richtig, beweist aber nicht ihre spätere, sondern eher ihren Ursprung aus einer anderen Tradition. Auch kann doch offenbar der Bericht nicht mit V. 37, wie er jetzt lautet, begonnen haben: καὶ ἤκουσαν οἱ δύο μαθηταὶ αὐτοῦ λαλοῦντος καὶ ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ (so wenig wie trotz BOUSSET mit 40: ἦν Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου εἰς ἐκ τῶν δύο τῶν ἀκουσάντων παρὰ Ἰωάννου καὶ ἀκολουθησάντων αὐτῷ); ja wenn das Ganze in Galiläa spielen soll, so ist doch vorher eine Angabe des Ortswechsels ebenso zu vermissen, wie im gegenwärtigen Text nachher. Weshalb die Konsequenz verlangen soll, in V. 40 die angegebenen Worte auszuschneiden, verstehe ich überhaupt nicht; es heisst doch auch in 37, die beiden Jünger hätten Johannes reden hören. Eher könnte man an den ersten Worten von V. 43 (τῷ ἐπαύριον ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν) Anstoss nehmen; denn bezieht man sie, wie das gewöhnlich geschieht, auf Jesus, so fällt auf, dass dieser nachher (καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς) noch einmal mit Namen genannt wird. „Und als Subjekt zu ἐρίσκει im zweiten Satz (καὶ ἐρίσκει Φίλιππον) pafst er nicht, da ihm sonst stets ein anderer den neuen Jünger zuführt.“ Das ist alles zweifellos richtig; man kann dagegen wohl auch nicht einwenden, dass Jesus zu einem Manne, den ein anderer findet, nicht ohne weiteres sagen konnte: folge mir nach; denn es verstand sich, auch wenn das nicht, wie in V. 42, ausdrücklich gesagt wurde, doch von selbst, dass dieser andere ihn ihm zugeführt habe; auch V. 47 wird das ja nicht eigentlich gesagt, sondern heisst es nur: Jesus sah Nathanael zu sich kommen. Ja WELLHAUSEN hat noch einen weiteren Grund für seine Hypothese, vor dessen Prüfung freilich erst eine andere Frage entschieden werden muß.

In V. 41 lesen bekanntlich die einen Handschriften: ἐρίσκει οὗτος πρῶτος τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον Σίμωνα, die andern πρῶτος. Kann das letztere trotz JÜLICHER (Einleitung 388) nicht auf das dann erst Folgende bezogen werden („Joh. 1, 41 soll besagen: der erste, der sich laut zu Jesus als dem Christus bekannt hat, war Andreas, der das bei der Begegnung mit seinem Bruder Simon tat“), heisst es auch nicht, wie DIBELIUS will: nachher fand noch ein anderer einen Jünger, nämlich Philippus den Nathanael (V. 45), heisst es vielmehr entweder: nachher

findet noch der andere seinen Bruder (nämlich ein Zebedäide den andern), oder wenigstens: nachher findet noch der andere einen Jünger, so wundert man sich doch, daß davon in unserem Texte keine Rede ist. BACON nimmt deshalb eine Auslassung an, aber eine solche wäre, zumal wenn die erste unter den beiden zur Wahl gestellten Erklärungen richtig wäre, doch ohne jeden Grund gewesen: denn warum wären Johannes und Jakobus ganz ausgelassen worden, wenn der erstere, wie wir sehen werden, für das vierte Evangelium doch gerade eine besondere Bedeutung hatte und nur in derselben verblühten Weise wie sonst bezeichnet zu werden brauchte? Ich glaube also mit JOH. WEISS, H. HOLTZMANN-BAUER, HEITMÜLLER (auch BOUSSET, Die Offenbarung Johannis<sup>6</sup> 1906, 44, 2), daß *προῶτον* zu lesen ist; dann aber muß Andreas später noch einen andern gefunden haben, d. h. *ἐνρίσκει* V. 43 bezieht sich, wie auch SCHWARTZ will, auf ihn. Aber braucht man deshalb nun, wie auch BOUSSET und SPITTA tun, die ersten Worte dieses Verses zu streichen? Kann man das einfache: am nächsten Tage wollte er nach Galiläa ausziehen — nicht mit DELFF auch schon auf Andreas beziehen? Es ist richtig, von ihm ist in V. 42 keine Rede mehr gewesen; aber nach 41 erwartet man doch eben noch von einem andern zu hören, den er gefunden habe; so konnte ohne weiteres fortgefahren werden, das sei geschehen, als er nach Galiläa ausziehen wollte. WELLHAUSEN weist endlich noch darauf hin, daß auch 6, 5 ff. 12, 22 Philippus und Andreas verbunden erscheinen; ich möchte hinzufügen, daß die Bemerkung 1, 44: Philippus war aber aus Bethsaida, der Stadt des Andreas und Petrus — verständlicher erscheint, wenn sie erklären soll, daß Andreas Philippus traf, als wenn sie rechtfertigen will, wie Jesus Philippus in seine Nachfolge berufen konnte — damit nämlich, daß dieser in seiner Gesellschaft einige Landsleute treffen würde. Daß der Vers etwas nachhinkt, darf nach 24 nicht auffallen; A. MEYER hätte ihn also so wenig wie diesen für eine Glosse erklären sollen.

Auch die letzten Worte von 43, die WELLHAUSEN, SCHWARTZ, BOUSSET, SPITTA ausscheiden, sind unbedenklich; erklärt SCHWARTZ außerdem die sämtlichen Verse 40—44 für sekundär, so ist das vollends eine ganz bodenlose Kritik, die niemand widerlegen kann, weil SCHWARTZ selbst keinen ernsthaften Grund dafür anführt. Daß 45, wie JONGENEEL wollte, eine in den Text gekommene Randbemerkung sei, ist ganz unwahrscheinlich; wo

sollte der Glossator diese Kunde hergehabt haben? Auch wenn SCHWARTZ früher V. 51, jetzt auch den vorhergehenden ausschaltet, so reicht dazu weder die neue Einführungsformel in V. 51, die BLASS deshalb nach seiner Art allein strich, noch die Ankündigung einer Angelophanie, aus der nichts werde, hin; denn dieses Urteil trifft nicht einmal für das Evangelium selbst zu, die göttliche Wunderhilfe gleich im Folgenden konnte sehr wohl als ein Hinauf- und Herabsteigen von Engeln bezeichnet werden. Und ebensowenig hätte umgekehrt SPITTA V. 50 ausscheiden sollen; denn dafs die Worte am Schlusse von 49: *ῥαββεῖ, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραὴλ* eine Frage seien, zu der dann die Antwort Jesu in 50 nicht passen würde, läfst sich nicht beweisen, wird vielmehr durch den ganzen Zweck des Abschnittes, Zeugnisse der ersten Jünger anzuführen, ausgeschlossen. Das Kapitel ist durchaus einheitlich.

Fragen wir nach der Geschichtlichkeit dieses letzten Abschnittes, so ist über die Bezeichnung Jesu als des Lammes Gottes durch Johannes V. 36 und die als des von Mose beschriebenen Messias, Sohnes Gottes, Königs Israels durch die Jünger 41. 45. 49 tatsächlich schon abgeurteilt. Was das Übrige betrifft, so können wir auch hier wieder zwei Hälften unterscheiden; wie steht es zunächst mit der Berufung des Andreas und Petrus?

Sie widerspricht der Darstellung bei den Synoptikern (Mark. 1, 15 ff., Matth. 4, 18 ff., vgl. Luk. 5, 1 ff.), nach denen die ersten Jünger erst später am See Genezareth und von ihren Netzen wegberufen wurden; wenn man dieser Berufung das Zusammentreffen bei Johannes vorausgehen läfst, so deutet auf eine solche harmonistische Auffassung weder bei diesem, noch den Synoptikern etwas hin. Allerdings muß Jesus, ehe er Petrus und Andreas zu Menschenfischern machen konnte, sie erst etwas kennen gelernt haben; aber im übrigen entspricht die Darstellung der Synoptiker, dafs er plötzlich Menschen in seine Nachfolge beruft und diese ihm Folge leisten, dem Bilde, das wir sonst von Jesus bekommen. Die Darstellung bei Johannes dagegen läfst sich unter Voraussetzung ihrer Ungeschichtlichkeit sehr wohl erklären. Wenn der Täufer nämlich, wie hier angenommen wird, in Jesus den Messias sah, dann verstand es sich doch eigentlich von selbst und mußte daher ganz natürlicherweise angenommen werden, dafs er auch seine Jünger (deren er ja hatte) selbst auf Jesus hinwies. Dadurch war schon gegeben,

dafs das Ganze in den Süden von Palästina verlegt werden mußte; es bedarf also zur Erklärung dieses Zuges nicht der Annahme WELLHAUSENS, dafs Kapernaum hätte zurückgedrängt werden sollen. Für das Weitere kam hinzu, dafs Johannes nach Luk. 7, 18 bei einer anderen Gelegenheit zwei seiner Jünger zu Jesus geschickt hatte; so konnte man leicht hier annehmen, zwei seien auf das Wort des Täufers hin in der Tat Jesus nachgegangen. Diese Erklärung ist wohl auch wahrscheinlicher als die KREYENBÜHLS, der diese Szene der Geschichte von den emmauntischen Jüngern nachgebildet sein läßt, von denen allerdings auch der eine nicht genannt wird und bei denen Jesus ebenfalls bei vorgeschrittener Stunde bleibt. Wenn dann hier weiter erzählt wird, Jesus habe sich nach diesen Jüngern umgedreht, sie gefragt, was sie suchen, die Antwort bekommen, wo er bliebe, und habe sie darauf diesen Tag bei sich behalten, so erklärt sich das alles leicht als weitere Ausmalung. Auch die Zeitangabe: es war aber um die 10. Stunde — ist dann natürlich nicht geschichtlich, ebensowenig freilich mit RÉVILLE (*Le quatrième évangile* 1900, 129), LOISY, H. HOLTZMANN-BAUER so zu erklären, dafs 10 die Zahl der Vollkommenheit sei und mit der Berufung der ersten Jünger die Zeit der Vollkommenheit angebrochen wäre. Die geistvolle Erklärung BACONS, die 10. Stunde erkläre sich hier ebenso wie in dem Zusatz des sog.  $\beta$ -Textes zu act. 19, 9, Paulus habe von der 5. bis zur 10. Stunde gepredigt, scheitert doch wohl daran, dafs davon, dafs die Jünger nach Schlufs der Predigt des Täufers ihn verlassen hätten, mit keinem Wort die Rede ist. Und so wird es sich wohl eben auch bei dieser Zeitangabe nur um einen ausmalenden Zug handeln.

Dafs dann als einer dieser beiden Johannesjünger Andreas bezeichnet wird, muß noch andere Gründe haben, als den, dafs er und Petrus auch bei Markus und Matthäus als die zuerst berufenen Jünger erscheinen. Denn warum wäre dann hier gerade Andreas genannt worden? Er und ebenso Philippus und Nathanael, die wir gleich hinzunehmen können, erscheinen auch sonst mehrfach im Johannesevangelium, während die ersten beiden bei den Synoptikern fast nur in den Apostelkatalogen, der letztere überhaupt nicht vorkommen. Der vierte Evangelist und der Kreis, für den er zunächst schrieb, müssen also wohl für diese Jünger ein besonderes Interesse gehabt haben, und ebenso



wird das von anderen Kreisen schon früher gegolten haben. Deshalb hat man dort als den einen jener Johannesjünger, die von diesem zu Jesus übergingen, Andreas bezeichnet und ihm die Zuführung des Petrus, ja sogar das Messiasbekenntnis desselben in den Mund gelegt; nur das Wort: du bist Simon, der Sohn des Johannes, du sollst Kephas heißen (so lautet es hier) — mußte man natürlich nach wie vor an Petrus gerichtet sein lassen. So dürfte sich dieser erste Teil unseres Abschnittes unter Voraussetzung seiner Ungeschichtlichkeit vollständig erklären — wie steht es mit dem zweiten?

Hier könnte natürlich Einiges geschichtlich sein, namentlich die Angaben über die Heimat des Philippus, Andreas und Petrus. Zwar wohnen die letzteren bei den Synoptikern später in Kapernaum; aber das schließt ja nicht aus, daß die Drei aus Bethsaida am Nordrande des Sees stammten (denn an ein anderes Bethsaida wird nicht zu denken sein) und daß die beiden Brüder nur später in das wenig entfernte Kapernaum übergesiedelt waren. Es bedarf also nicht der kühnen Vermutung WELLHAUSENS, Bethsaida hiesse die Stadt des Philippus nur, weil es von einem andern Philippus, dem Sohne des großen Herodes, ebenso wie Paneas neu gegründet worden war.

Weiterhin Nathanael kommt ja zwar, wie gesagt, bei den Synoptikern gar nicht vor, geschweige denn, daß er von ihnen zu den Zwölfen gerechnet würde, wie es doch wohl die Meinung des Johannes ist. Aber darin kann dieser sehr wohl recht haben, mag nun Nathanael an die Stelle eines der sonstgenannten treten müssen — auch über die Namen anderer Jünger schwankt ja die Tradition — oder mit einem der von allen Synoptikern erwähnten identisch sein, mit Bartholomäus, der in den Apostelkatalogen der Evangelien auf Philippus folgt, oder auch mit einem andern. Ja auch wenn Nathanael nicht zu den Zwölfen gehört hätte, so wird er doch keine rein fingierte, sondern eine geschichtliche Person sein; das folgt aus dem oben zu V. 28 Bemerkten.

Endlich könnte natürlich in der Tat, wie wir V. 43 verstehen mußten, Andreas den Philippus und dann (45) Philippus den Nathanael Jesus zugeführt haben. Aber was wir über die entsprechenden Notizen betreffs Andreas und Petrus fanden, macht doch auch gegen diese Angaben mißtrauisch. Wir sahen ja schon, daß Andreas und Philippus auch sonst verbunden

werden (wie es mit der Geschichtlichkeit dieser Stellen steht, ist hier noch nicht zu untersuchen); so konnte man leicht annehmen, jener habe auch diesen zu Jesus gebracht. Und nachdem man so einmal einen unter den in diesen Kreisen bekannten Jüngern zwei andere Jesus hatte zuführen lassen, konnte man leicht annehmen, der zuletzt erwähnte hätte nun seinerseits auch noch den vierten zu Jesus gebracht. Dafs Andreas, als er Philippus traf, gerade schon nach Galiläa zurückkehren wollte, wäre dann ein ausmalender Zug; weshalb ihre gemeinsame Heimat angegeben wird, sahen wir schon oben. Wenn Nathanael Philippus geantwortet haben soll: kann aus Nazareth etwas Gutes kommen? — so wird ihm wahrscheinlich ein Einwand in den Mund gelegt, der später manchmal gegen das in dem Provinz- und Landstädtchen entstandene Christentum erhoben wurde; dafs Nazareth selbst in üblem Rufe gestanden hätte, ist uns wenigstens nicht bekannt. Die Aufforderung: komm und siehe — entsprach dem Wertlegen auf die eigene Erfahrung, dem wir auch sonst (4, 41f.) begegnen werden; das Urteil Jesu über Nathanael: „siehe, wahrhaftig ein Israelit, in dem kein Falsch ist“ könnte im Gegensatz zu den ungläubigen Juden, den Kindern des Vaters der Lüge (8, 44), mit denen das Christentum später zu tun hatte, formuliert sein; das weitere Zwiegespräch zwischen Jesus und Nathanael bis zu dessen Bekenntnis zur Messianität und Gottessohnschaft Jesu, das Nathanael in Analogie mit Andreas zugeschrieben wurde, dient zur Begründung und Abrundung des Vorhergehenden. Gewifs wurde dabei ursprünglich genauer erzählt, was Nathanael unter dem Feigenbaum, unter dem der Israelit auch sonst gern safs (I. Kön. 5, 5, Micha 4, 4, Sach. 3, 10), getan oder gedacht habe. Aber der Annahme fremder, buddhistischer Einflüsse bedarf es, wie ich anderwärts gezeigt habe, hier so wenig wie beim Vorhergehenden. Auch die Verwendung des Bildes von der Himmelsleiter gen. 28, 12f. in V. 51 braucht nicht gerade auf Philo (*de somn.* I, 22, CW III, 235 f.) zurückzugreifen, sondern kann aus der jüdischen Theologie stammen. Im allgemeinen ist der Evangelist von einer ausführlicheren, ursprünglichen Tradition abhängig, wie ja auch hier wieder schon daraus hervorgeht, dafs er mit dieser ungeschichtlichen Überlieferung, mit diesen Zeugnissen der Jünger, die sie gar nicht abgelegt haben können, argumentiert. Wir müssen also über diesen Abschnitt ebenso urteilen, wie über den vorangehenden.

Von der Zeitbestimmung, die wir in derselben Weise, wie hier in V. 35 und 41, schon in 29 fanden, ist bisher noch keine Rede gewesen. Wenn das Zeugnis des Täufers über sich selbst, über Jesus, das des Andreas und das des Philippus und Nathanael an vier aufeinander folgenden Tagen stattgefunden haben sollen, so ist das wohl schon an sich auffällig. Es kommt hinzu, daß Andreas, wenn er von der 10. Stunde an den betreffenden Tag bei Jesus blieb, an ihm natürlich nicht mehr seinen Bruder Simon gefunden haben kann, den er doch zuerst, vor Philippus, gefunden haben soll — und ihn fand er am nächsten Tage. So sind diese Zeitbestimmungen vielmehr offenbar rein schematisch über die Erzählung verteilt worden; sie sollte dadurch gegliedert werden, daß man vier, auf ebensoviele aufeinander folgende Tage verlegte Gruppen unterschied. Von geschichtlicher Überlieferung kann auch hier keine Rede sein.

Warum hat der Evangelist endlich auch diese zuletzt besprochene Tradition aufgenommen? Weil sich bei den Synoptikern bei der Erzählung von der Taufe Jesu nach der von der Versuchung, die er bei seinen christologischen Anschauungen nicht brauchen konnte, die von der Berufung der Jünger anschloß? Das ist zunächst einmal nicht ganz richtig; dazwischen steht eine Schilderung der Predigt Jesu; vor allem aber genügt es nicht. Auch das antijohanneische und antijüdische Interesse, das man in der Erzählung wahrnehmen könnte — die eigenen Jünger des Täufers haben ihn verlassen und ein echter Israelit hat sich Jesus angeschlossen —, werden nicht durchgeschlagen haben, geschweige denn daß Jesus, wie GRILL und HEITMÜLLER wollen, vor allem als der große Herzenskündiger hätte dargestellt werden sollen. Sondern in erster Linie wird der Verfasser, wie schon immer vorausgesetzt werden mußte, Zeugnisse für die Messianität und Gottessohnschaft Jesu haben bringen wollen; deshalb hat er diese Erzählung an die von dem Zeugnis des Täufers angefügt.

### Die Hochzeit zu Kana (2, 1—12).

Die Erzählung von der Hochzeit zu Kana (2, 1—11) ist verschiedentlich als ein späterer Zusatz zum Johannesevangelium bezeichnet worden, zuerst von SCHWEIZER. Er findet dieses Wunder nach der Ankündigung des Hinauf- und Herabsteigens der Engel 1, 51 unpassend — die meisten anderen haben den

entgegengesetzten Eindruck gehabt. Auch daß das Wunder ein durchaus magisches sei, teilt es doch mit anderen, und wenn es keine Rede Christi über irgend einen Punkt des Heils, nicht einmal eine Hinweisung auf etwas Höheres enthalten soll, so werden wir später sehen, daß die Erzählung für den Verfasser doch eine solche Bedeutung hat. So könnte man höchstens einige Züge anführen, die nicht zu dem Evangelium paßten. Zwar daß Jesu Jünger mit eingeladen wurden, braucht nicht aufzufallen; denn es liegt doch darin noch nicht gerade, daß die Kunde von ihrer Berufung schneller, als Jesus selbst, nach Galiläa gelangt sein sollte. Auch daß die Mutter Jesu an ihn glaubt, widerspricht nicht dem Übrigen, wohl aber, wenn das in V. 12 entgegen 7, 5 auch von seinen Brüdern angenommen werden sollte — nötig ist auch das nicht — und wenn es von den Jüngern, die doch schon in Kap. 1 glauben, 2, 11 heißt: sie glaubten an ihn. Aber ist ein solcher Widerspruch gegen Früheres bei einem Interpolator nicht ebenso, ja erst recht auffällig?

DELFF hat, unabhängig von SCHWEIZER, teils dieselben Bedenken gegen die Ursprünglichkeit des Abschnitts vorgebracht, teils noch auf die Zeitangabe in V. 1 den Finger gelegt: in höchstens zwei halben und einem ganzen Tage konnte Jesus nicht von Bethanien nach Kana reisen. Aber war denn dieser Irrtum wieder nur einem Interpolator zuzutrauen?

Wenn LEPSIUS und BACON 2, 1—11 für später halten, so liegt das zugleich an ihrem Urteil über 2, 13—3, 21, das wir erst später nachprüfen können. Sie meinen, 3, 22 ff. müsse sich ursprünglich unmittelbar an Kap. 1, wo auch Johannes und Jesus nebeneinander wirken, angeschlossen haben; aber das ist keineswegs einleuchtend. SPITTA bringt für das gleiche Urteil über 2, 1 ff. nur die Gründe der Früheren vor; so hat auch er seine These nicht bewiesen. Er meint übrigens, der Bearbeiter hätte dieses Stück schon schriftlich fixiert vorgefunden und mit Änderungen versehen; davon wird nachher noch zu reden sein.

Der erste, der den Abschnitt, weil er überarbeitet sei, vielmehr aus der Grundschrift ableitete, war WELLHAUSEN. Freilich sind seine Bemerkungen wieder so aphoristisch, daß man manchmal nicht sicher versteht, was er eigentlich meint. Sagt er — das scheint mir der erste Punkt zu sein, auf den es ankommt —: „nach 2, 12 darf man vermuten, daß *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* in V. 2



für *οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ* eingesetzt sind“ (13) — so muß man zunächst aus dem Folgenden vorwegnehmen, daß WELLHAUSEN in V. 12 mit BLASS *καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* streicht. Aber daß diese Worte bei  $\alpha$ , in verschiedenen Minuskeln und altlateinischen Übersetzungen fehlen, erklärt sich doch sehr leicht durch ein Abirren des Auges des Abschreibers von dem dritten zum vierten *καὶ* (*μετὰ τοῦτο κατέβη εἰς Καφαρναοὺν αὐτὸς καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*). Und selbst wenn hier so zu lesen wäre, folgte daraus kaum schon etwas für V. 2. Außerdem: sollte ein späterer Abschreiber oder der Redaktor *μαθηταὶ* für *ἀδελφοὶ* eingesetzt haben? WELLHAUSEN fährt, wenn wir uns wieder auf das Hierhergehörige beschränken, fort: „‘meine Stunde ist (noch nicht) gekommen’ hat sonst einen andern bestimmten Sinn“, d. h. es bezieht sich auf das Leiden Jesu. Diesen abweichenden Gebrauch des Wortes hatte auch schon SCHWEIZER gegen die Echtheit der Perikope geltend gemacht; ich komme auf die Frage nachher noch zurück. Weshalb dann, daß Jesus sich nicht gleich anfangs als den, der er ist, (nämlich der Wundertäter) offenbart habe, eigentlich der Meinung des Evangelisten widersprechen soll, hat WELLHAUSEN nicht klar gemacht. Auch wenn er sagt: „in 2, 6 ist *ἦσαν . . . κείμεναι* durch *κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων* gar zu weit auseinander gerissen, und daß die zur Reinigung bestimmten Gefäße nicht von vornherein voll sind, sondern erst noch gefüllt werden müssen, befremdet“ —, so trifft das letztere wohl nur auf ihn selbst zu. GREGORY, der sich im allgemeinen freilich die Widerlegung WELLHAUSENS viel zu leicht macht, bemerkt dazu ganz mit Recht (42): „die Reinigung bezog sich zuerst auf die Reinigung der vielen Gäste bei der Ankunft, wo sie Mund und Hände und Füße auffrischten. Es mag unter Umständen das Ausspülen des Mundes und das Waschen der Hände nach gewissen Gerichten, namentlich beim Schluß des Mahles noch dazukommen, und vielleicht das Abspülen von gebrauchtem Geschirr. Alles dieses und ganz besonders das erste wird bewirkt haben, daß zu dieser Zeit, wo der Wein sogar ausgeht, die Gefäße teilweise entleert sind. Nichts deutet darauf hin, daß sie „nicht von vornherein voll“ waren. Inzwischen, seit Ankunft der Gäste und dem Anfang des Mahles, haben die Diener sonst alle Hände voll zu tun gehabt. Der Zustand der Gefäße ist gerade der zu erwartende.“ Daß die Hauptsache,

die Verwandlung des Wassers in Wein, nicht ausdrücklich berichtet, sondern in V. 9 einfach als geschehen vorausgesetzt wird, bezeichnet WELLHAUSEN selbst gleich nachher als erträglich und vielleicht eine Schönheit. Ebenso kann man erklären (wie, werden wir später sehen), daß nicht gesagt wird, daß die Gäste das Wunder erfahren und wie sie und die Leute von Kana darauf reagiert haben. Daß es ursprünglich die Übersiedlung Jesu nach Kapernaum habe erklären sollen, läßt sich in keiner Weise wahrscheinlich machen.

Noch weniger leuchten SCHWARTZ' Argumente ein, auch wo sie noch nicht historischer Natur sind. Die Mutter Jesu soll in den Anfangssatz störend eingeschaltet sein — kommt das nicht auch sonst vor? Man braucht also nicht einmal mit BLASS V. 1 b hinter 2 zu stellen. Inwiefern Jesu Antwort an sie den Zusammenhang unterbrechen soll, ist überhaupt nicht abzusehen; daß sie den Aufwärtern keinen Befehl habe geben können, beweist nicht, daß dieser Vers sekundär sei. Allerdings soll gegen die Ursprünglichkeit der Diakonen auch sprechen, daß sie sonst nur noch in einer schleppenden Parenthese erscheinen, nämlich in V. 9 (οἱ δὲ διάκονοι ἤδεισαν οἱ ἡγληκότες τὸ ἶδωρ), aber das ist gewiß wieder nicht beweisend.

Endlich SPITTA meint, die Worte: οὕτω ἤκει ἡ ὥρα μου V. 4 nicht auf die Zeit der Wunderwirkung beziehen zu können, da die Stunde des Wunders ja doch schon gekommen ist; es gehe also auf die Todesstunde Jesu — eine Deutung, die hier freilich weitab liege und daher dem Bearbeiter zugeschrieben werden müsse. Aber Jesus hilft doch in der Tat nicht sofort; im übrigen komme ich auf das Wort später noch einmal zurück. Weiterhin werden die Bedenken von SCHWARTZ wiederholt und hinzugefügt, daß Maria ein Wunder erwarte, passe nicht zu der Aussage in V. 11, dies sei sein erstes Wunder gewesen. Das wäre wieder ein geschichtliches Bedenken, das man aber auch als solches nicht gelten zu lassen braucht; denn konnte Maria nicht schließlichs auch ohne Präzedenzfälle ein Wunder erwarten? Es bleibt also unbegründet, wenn V. 4f. und ebenso dann die von WELLHAUSEN in Anspruch genommen Worte in 6 und nicht nur die von SCHWARTZ gestrichenen, sondern konsequenterweise auch noch die Worte ὁ ἀρχιτεράλιος in 9 für später erklärt werden. Auch V. 11 braucht nicht mit A. MEYER für eine Glosse gehalten zu werden; eher könnte man aus dem: seine Jünger

glaubten an ihn — da sie das doch schon in Kap. 1 tun, schliessen, daß hier zwar nicht eine schriftliche Quelle, wohl aber eine einigermaßen feste Überlieferung verwendet worden sei.

Was die Geschichtlichkeit der Erzählung betrifft, so erweckt allerdings (abgesehen vom Schweigen der Synoptiker) gleich die Zeitangabe in V. 1 Bedenken. Dann fällt auf, daß Maria von ihrem Sohne Hilfe erwartet; nach der hier sicher geschichtlichen, weil sicher nicht erfundenen Darstellung des Markus (3, 21 ff.) glaubt sie zunächst keineswegs an ihren Sohn. Unbegreiflicher noch ist, daß sie auch schon gewußt haben sollte, er werde sich, um Hilfe zu bringen, der Aufwärter bedienen. Die vorläufige Antwort Jesu an sie: *τί ἐμοὶ καὶ σοί*; bedeutet zwar nicht: was habe ich mit dir zu schaffen? —, sondern nur: laß mich in Ruhe —; noch weniger hat *γίνα*i einen verächtlichen Sinn (vgl. vielmehr 19, 26. 20, 13. 15). Aber das liegt doch darin, daß Jesus seine Mutter nicht als seine Mutter anerkennt. Auch daß die Diener den Befehl Jesu, der ihnen unverständlich sein mußte, ohne weiteres ausgeführt haben sollten, könnte auffallen; vor allem aber ist es natürlich das Wunder selbst, was Anstoß erregt. Man braucht noch gar nicht zu berücksichtigen, daß hier keine wirkliche Not vorlag und daß etwa sechs Hektoliter viel mehr, als nötig war, gewesen wären: schon an sich ist die plötzliche Verwandlung von Wasser in Wein natürlich undenkbar. Die Sitte, zuerst den besseren Wein zu geben, mag, obwohl sie sich nicht belegen läßt, wirklich bestanden haben; auch daß vorausgesetzt wird, bei einer Hochzeit betränken sich die Gäste in der Regel, darf nicht auffallen, und wenn der Evangelist sagt: Jesus offenbarte seine Herrlichkeit — so soll das vielleicht nicht heißen: er wollte sie offenbaren, er faßte das Wunder selbst so auf — die ganze Geschichte bleibt doch unmöglich.

Da eine natürliche Deutung des vorliegenden Textes nicht möglich ist, erklärt man die Erzählung jetzt in der Regel mythisch. Außer auf die doch nicht sehr ähnlichen alttestamentlichen Analogia wird auf das Wort Jesu Mark. 2, 19 und Par. (können die Brautführer fasten, während der Brautführer bei ihnen ist?), den Vergleich der Gottesherrschaft mit einem Hochzeitsmahl (Matth. 8, 11. 22, 2. 25, 1 ff., Luk. 12, 36) und der Gemeinde mit der Braut (II. Kor. 11, 2, ap. 21, 2. 9. 22, 17, Ephes. 5, 31 f.) verwiesen. Wird dabei vorausgesetzt, daß Maria

die alttestamentliche Gottesgemeinde sein soll, so ist das doch etwas Anderes und etwas, worauf nichts (auch ap. 12, 1 ff. nicht) hindeutet; und auch die anderen Worte können unsere Geschichte kaum erklären. So erinnert man zugleich an griechische Mythologeme; aber können die überhaupt eingewirkt haben? Eher liefse sich an gewisse Spekulationen bei Philo (*leg. all.* III, 26, CW II, 131, *de somn.* II, 37, CW III, 298) denken; aber auch daraus ist diese konkrete Erzählung kaum zu erklären — mag O. PFLEIDERER immerhin behaupten: „aus der Kombination dieses Bildes mit jenem evangelischen erklärt sich die johanneische Allegorie vom Kanawunder so leicht und vollständig, dafs man die Augen absichtlich verschliessen mufs, um hier nicht klar zu sehen“ (II, 350). Und liegt nun, wie hier freilich nicht oder noch nicht bewiesen werden kann, fast allen anderen Wundergeschichten auch bei Johannes ein geschichtlicher Kern zugrunde, so wird man das wohl auch für diese annehmen dürfen. Wie er des näheren beschaffen gewesen sei, läfst sich freilich nur vermuten; ich enthalte mich also eines Urteils darüber.

Wollte man schon den Ortsnamen Kana als Beweis für einen solchen geschichtlichen Kern geltend machen, so würde das nicht angehen. Es ist zwar bisher noch nicht gelungen, ihn symbolisch zu deuten; wenn HÖNIG (Beiträge zur Aufklärung über das vierte Evangelium, ZwTh 1884, 88) darin eine Anspielung auf das schwankende Rohr (קנה גילי) Matth. 11, 7, KREYENBÜHL auf קנה, schaffen, ABBOTT (*Gospels*, EB II, 1900, 1800, 5) auf קנא, Eifer, MERX auf קנא, die Kleine sieht, so paßt das, abgesehen von der zweiten Deutung, nicht einmal auf diese Geschichte, geschweige denn die anderen, in denen Kana vorkommt (4, 46. 21, 2). Kana wird ein wirklicher Ortsname sein (wo es liegt, ist hier noch nicht zu untersuchen); aber dahin könnte auch eine im übrigen erdichtete oder wenigstens später ausgeschmückte Geschichte nur verlegt worden sein. Wir sahen ja schon, manche Kreise müssen für Nathanael ein besonderes Interesse gehabt haben, und er stammte nach 21, 2 aus Kana.

Wenn zu der Ausschmückung jedenfalls das Gespräch Jesu mit seiner Mutter gehört, so läfst es sich doch leicht erklären. Dafs Maria von ihrem Sohne Hilfe erwartet haben sollte, entsprach der späteren Auffassung des Verhältnisses beider, das schon bei Matthäus und Lukas (nach ihren Kindheitsgeschichten ganz natürlich) vorausgesetzt wird: sie lassen jenes von Markus



(3, 21) erhaltene Wort der Angehörigen, d. h. nach dem Folgenden der Mutter und der Brüder Jesu: er ist verrückt geworden — aus. Umgekehrt die Anrede Jesu an seine Mutter entspricht der späteren Christologie; seine anfängliche Weigerung will zum Ausdruck bringen, daß er alles aus eigener Initiative, nicht auf fremde Veranlassung hin, tut, ein Gedanke, der, wir wir sehen werden, im Johannesevangelium auch sonst zum Ausdruck gebracht wird. Die sechs Wasserkrüge sind wohl nur Ausmalung und also nicht auf Not und Mühsale des Lebens oder die sechs Schöpfungstage zu deuten, geschweige denn, daß der Speisemeister das mosaische Gesetz wäre. Auch seine Bemerkung über den guten und schlechten Wein ist kaum durch das Wort Luk. 5, 39 hervorgerufen: keiner, der alten getrunken hat, will neuen; denn er sagt: der alte ist milder — sondern in der oben angegebenen Weise zu erklären. Daß Jesus endlich durch dieses Wunder seine Herrlichkeit geoffenbart habe, entsprach einfach der späteren Anschauung.

Wie Johannes mit dieser Geschichte bekannt wurde, ist faktisch schon durch das über Nathanaels Beziehungen zu Kana Bemerkte erklärt. Der Evangelist bringt sie hier als erstes Wunder, vielleicht weil sie schon in der Überlieferung so bezeichnet worden war (denn von einer solchen können wir ja nun reden). Die Dämonenaustreibung, mit der Markus seine Geschichten beginnt, konnte er jedenfalls so wenig wie in späteren ähnlichen Fällen brauchen; alle diese Erzählungen mußten ihm vielmehr bedenklich vorkommen. Vor allem aber fand er (das folgt schon aus dem oben über die Disposition dieses ersten Teils des Evangeliums gesagten) in der Geschichte einen tieferen Sinn, und zwar eine Hindeutung auf die Wiedergeburt, von der dann in Kap. 3 die Rede ist. Zu dieser Auffassung der Erzählung könnte nun allerdings das Wort Jesu vom neuen Wein Mark. 2, 22 und Par. Anlaß gegeben haben, ja vielleicht hat Johannes (oder war es schon in der Überlieferung geschehen?) auch an den Abendmahlswein mit gedacht. Bereits SCHWEIZER war es aufgefallen, daß Jesus Joh. 2, 4 von seiner Stunde redet, während dabei sonst immer (7, 30. 8, 20. 13, 1) an die Stunde seines Hingangs zu denken ist, und schon AUGUSTIN hatte deshalb auch hier eine Beziehung auf diesen hereingebracht. Nun scheint dies gewiß sehr gesucht; aber wenn wir sehen werden, daß der Evangelist auch sonst solche

Deutungen in eigentlich ganz anders gemeinte Worte hinein-geheimnist hat, so dürfen wir es wohl auch hier für möglich halten, daß er bei der Stunde, die noch nicht gekommen sei, zugleich an diejenige gedacht habe, da Jesus vor seinem Hingang im Abendmahl Wein spenden würde. Doch mag das noch einmal ausdrücklich nur als eine Vermutung bezeichnet werden; sicher ist, daß der Evangelist in der Geschichte einen Hinweis auf die erneuernde Macht des Christentums sah und sie deshalb hierher stellte, dagegen von dem Eindruck, den das Wunder auf die Hochzeitsleute und die Bewohner von Kana gemacht habe, nichts berichtete.

Was wir statt dessen in V. 13 lesen, entspricht im allgemeinen der synoptischen Tradition (Mark. 1, 21 und Par.). Aber nur im allgemeinen; denn während Jesus dort längere Zeit in Kaper-naum verweilt, bleibt er hier nicht viele Tage. Das hängt mit der veränderten Anschauung des Johannesevangeliums von dem Schauplatz des öffentlichen Lebens Jesu zusammen, von der wir später reden müssen. Daß seine Mutter und Brüder damals noch nicht an ihn glaubten, während das hier vielleicht auch von den letzteren vorausgesetzt wird, sahen wir bereits; es wurde nur später, und so auch von Johannes, angenommen. Daß er überhaupt diesen Vers einschaltet, obwohl er seine Leser im folgenden gleich nach Judäa führt und die Geschichte von der Tempelreinigung mit der von der Hochzeit zu Kana zusammen den doppelten Text für die Rede in Kap. 3 bildet, erklärt sich nur daraus, daß er sich einigermaßen an die synoptische Tradition gebunden fühlte. Wahrscheinlich war er dabei auch von der lukanischen Tradition abhängig, in der ebenfalls von einer förmlichen Übersiedlung nach Kaper-naum die Rede ist; auch das *κατέβη* erinnert an das *κατήλθεν* Luk. 4, 31.

### Die Reinigung des Tempels (2, 13—25).

Wenn eben schon vorausgesetzt wurde, daß dieser Abschnitt in der Tat von vornherein auf den vorangehenden gefolgt sei, so wird das allerdings von LEWIS bestritten. Er meint, hier sei vielmehr 3, 22—30 einzuschalten; aber das kann erst später nachgeprüft werden.

Daß die Erzählung von der Tempelreinigung vom Bearbeiter stamme, hat zuerst SCHÜTZ unter Berufung auf jenen selben

Abschnitt behauptet; denn wenn nach 3, 22 Jesus und seine Jünger εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν gekommen seien, so könne kein Aufenthalt in Jerusalem vorangegangen sein. Aber unter dem jüdischen Lande kann doch sehr wohl das Land im Unterschied von der Stadt verstanden werden, ähnlich wie 11, 54f. unter χώρα. SCHÜTZ sagt allerdings außerdem noch: „kaum hat Jesus seine Wirksamkeit in Galiläa begonnen, da eilt er nach Jerusalem, um seinen Freunden gar gründlich die Wahrheit zu sagen und sich zum Helden des Tages zu machen vor den Tausenden, die auf dem Feste versammelt sind. Aber weder die Kühnheit, mit der er gegen den Tempel vorgeht, noch die Gewinnung einer großen Anhängerschaft erregt Anstofs. Erst als Jesus nach dem Feste am Jordan tauft, soll er sich sagen, es sei vielleicht gefährlich, wenn die Pharisäer merken, daß er mehr Jünger gewinnt, als Johannes? Und nur deshalb soll er sich nach Galiläa zurückziehen?“ (ZNW 1907, 247f.). Aber das ist wohl zunächst eine historische Reflexion, die nicht hierher gehört.

Auch wenn WELLHAUSEN, der unsern ganzen Abschnitt ebenfalls für später hält, dafür an dieser Stelle nur den Grund anführt: „die Sache hat gar keine Wirkung, steht also nicht hier, sondern nur zu Anfang der Passion an der gehörigen Stelle“ (16), so ist das für die literarkritische Frage natürlich nicht beweisend. Wie es mit den anderen für WELLHAUSEN maßgebenden Gründen steht, können wir erst später untersuchen.

SCHWARTZ führt für die gleiche Meinung folgendes an: „2, 13—23 sind wirklich nur ein schlechter Abklatsch der Synoptiker. Die scheinbar imposante Provokation der Juden, um so imposanter, als Jesus erst ein Zeichen in einem abgelegenen galiläischen Dorfe vollbracht hat, ist ein Stoß ins Leere, und die Erzählung so ungeschickt geführt, daß mit 2, 23 ὥς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἰεροσολύμοις ἐν τῷ πύσχα (oder ἐν τῇ ἑορτῇ) neu eingesetzt werden muß“ (1908, 118). Aber die beiden ersten Gründe sind, weil historischer Natur, hier wieder nicht zwingend; der scheinbar neue Anfang in V. 23 erklärt sich daraus, daß vorher davon die Rede gewesen war, als Jesus von den Toten auf-erweckt worden war, hätten sich seine Jünger an sein Wort erinnert und ihm und der Schrift geglaubt.

BACON, der, wie wir schon sahen, ebenfalls 2, 13ff. für später hält, will sich dafür doch nicht auf jene historischen Gründe berufen. ‘We cannot assume a priori . . .’ sagt er (489),

that a writer so indifferent to the historical nexus of cause and effect might not insert a story rich in his mind in doctrinal or apologetic value, regardless of historical consistency.' Aber er fährt fort: 'The case is somewhat altered when we observe that the apologetic interest subserved by this report of Jesus' enigmatic reply to the demand of a sign from heaven is met in Jn. 6: 30 ff. quite independently, and in a different manner'. Den Einwand, daß doch auch bei den Synoptikern zweimal (Mk. 8, 11 ff. 11, 27 ff. und Par.) ein Zeichen verlangt werde, weist BACON ab; er dürfte indes gleichwohl zu erheben sein. Und erst recht nicht darf man natürlich aus Joh. 2, 20 (τεσσαράκοντα καὶ ἕξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος) entnehmen, daß Jesus jetzt 46 Jahre und aus 8, 57 (πεντήκοντα ἔτη οὐκ ἔχεις καὶ Ἀβραὰμ ἑωράκας;), daß er später ziemlich 50 Jahre alt sein solle, beide Stellen also nicht übereinstimmen. Was BACON sonst gegen unsern Abschnitt noch vorbringt, kann erst später zur Sprache kommen; es wird ihn aber auch nicht als interpoliert erweisen können, da, wie wir sahen, die Symmetrie nach der Erzählung von der Hochzeit zu Kana noch diese zweite Geschichte erfordern dürfte.

Eher könnte der Abschnitt einige Interpolationen enthalten, wie das nach anderen auch WELLHAUSEN annimmt. Er sagt zunächst zu V. 14f. (καὶ εἶρεν ἐν τῷ ἱερῷ τοὺς πωλοῦντας βόας καὶ πρόβατα καὶ περιστεράς καὶ τοὺς κερματιστάς καθήμενους, καὶ ποιήσας φραγέλλιον ἐκ σχοινίων πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ, τὰ τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας, καὶ τῶν κολλυβιστῶν ἐξέχεεν τὰ κέρματα καὶ τὰς τραπέζας ἀνέστρεψεν): „die Ochsen und Schafe (14f.) sind zu streichen. Denn das πάντας (15) kann sich nur auf die Menschen beziehen“ (15). GREGORY hat das in seiner humorvollen Weise zu widerlegen gesucht; aber die Sache liegt noch einfacher. Wie ZAHN zeigt, gebraucht Johannes sonst nie das korrelate τε—καί, sondern immer nur τε zur Anknüpfung einer Ergänzung. So wird es also auch hier gemeint sein — trotz des dann noch folgenden καί; die ganze Konstruktion hat an Luk. 21, 10f. ein Analogon (ἐγερθήσεται ἔθνος ἐπ' ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν, σεισμοὶ τε μεγάλοι καὶ κατὰ τόπους λιμοὶ καὶ λοιμοὶ ἔσονται, φρόνηθρά τε καὶ σημεῖα ἀπ' οὐρανοῦ μέγαλα ἔσται). Man braucht die Ochsen und Schafe weder in V. 15 noch gar in 14 zu streichen — ebenso wenig wie umgekehrt mit BLASS in 15 das πάντας. Fährt WELLHAUSEN fort: „und zwar umfaßt πάντας beide vorher genannten Menschenklassen, sowohl die Tauben-



händler als die Wechsler“ (von denen in 14 allein die Rede sein soll). „Auch die Wechsler werden also ausgetrieben und nicht blofs ihre Tische umgestürzt; der letzte Satz von V. 15 ist aus der synoptischen Tradition interpoliert, um so sicherer, da hier die Wechsler plötzlich *κολλυβισταί* heißen und nicht mehr *ξεροματισταί*“ — so läßt sich jener Ausdruck doch auch daraus erklären, daß *τῶν ξεροματιστῶν ἐξέχεν τὰ κέρματα* schlecht geklungen hätte. Sollte er aber aus den Synoptikern stammen, so würde das noch keine Interpolation beweisen; oder schließt der Umstand, daß Jesus die Wechsler austrieb, aus, daß er außerdem auch ihre Tische umstieß? Das Wort: macht meines Vaters Haus nicht zu einem Kaufhaus — soll sich gewiß nicht nur auf die Taubenhändler beziehen, wenngleich es zunächst an diese gerichtet ist; man braucht also endlich auch den Befehl an sie, ihre Waren fortzutragen, nicht als später hinzugesetzt zu betrachten. Im Gegenteil, da die Tauben in ihren Käfigen nicht fortgetrieben werden konnten, da Jesus sie auch nicht wird haben fliegen lassen, so mußte noch erzählt werden, er habe diesen Händlern gesagt, sie möchten die Käfige mit fortnehmen. Es liegt schlechterdings kein Grund vor, hier Zusätze anzunehmen.

V. 17 (*ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι γεγραμμένον ἐστίν· ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου κατασφάγεται με*) hält DELFF für später, da nach 16 klar sei, daß Jesus unter seines Vaters Haus ganz etwas anderes verstand, als den Tempel der Juden — ja was denn? WENDT, der den ganzen Abschnitt, weil er eigentlich an eine spätere Stelle gehöre, aus seiner Quelle ableitet, schreibt ebenfalls V. 17 dem Evangelisten zu, führt aber dafür nur die Verwandtschaft des Verses mit 22 an, den er ebenfalls für später hält: „die Gleichheit der Formel *ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* hier und dort und die Zurückbeziehung der Worte *ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ* V. 22 auf V. 17“ (I, 111). Aber unter der Schrift kann doch dort (*ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγε, καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς*) nur eine Stelle über die Auferstehung Christi verstanden werden, und ob V. 21 f. später ist, muß erst untersucht werden.

Allerdings wird das auch von SCHWEIZER, dem früheren SCHOLTEN, DELFF, A. MEYER, SPITTA und mit Bezug auf 22 von BOUSSET angenommen. SCHWEIZER meint, Jesus kündige sonst

nirgends bei Johannes seine leibliche Auferstehung an, und in der Tat vertritt das Evangelium in dieser Beziehung eigentümliche Anschauungen. Aber daß Johannes die leibliche Auferstehung angenommen hat, ist doch klar — warum soll er sie also Jesus nicht auch haben ankündigen lassen? Die anderen, soweit sie überhaupt Gründe anführen, machen daher vielmehr geltend, daß hier ursprünglich nicht der Leib Christi gemeint gewesen sein könne. Das Wort: löset diesen Tempel auf, und in drei Tagen will ich ihn wieder aufrichten — so sagt besonders zuversichtlich SPITTA, „kann in jener Situation selbstverständlich nur von dem Tempel gesagt sein, in bezug auf den Jesus den Krämern V. 16 zugerufen hatte: macht meines Vaters Haus nicht zum Handelshause“ (72). Aber wenn wir, wie es doch nötig ist, die Frage nach der Geschichtlichkeit zunächst ganz beiseite lassen, so ist es wohl doch nicht unmöglich, bei dem Tempel schon in V. 19 an den Leib Jesu zu denken. Ja ein Zeichen zum Beweise dafür, daß er den Tempel reinigen durfte, konnte doch nur seine Auferstehung sein, nicht die Wiederaufrichtung dieses Tempels (woran man dann, wenn bei τὸν ναὸν τοῦτον, auch bei αὐτὸν denken mußte; denn es steht nicht, wie Mark. 14, 58, ein ἀχειροποιήτων dabei — die anderen Stellen, wo das Wort vorkommt, sind anderer Art). Wir müssen also auch hier den Text für einheitlich halten; aber wie steht es mit seiner Geschichtlichkeit und zunächst der dieses Wortes?

Wenn Jesus bei dieser Gelegenheit so redete (und wenn er nicht etwa bei τὸν ναὸν τοῦτον auf sich selbst zeigte), so konnte er allerdings nur den Tempel meinen; sonst konnte ihn niemand verstehen. Und in V. 22 wird ja auch angedeutet, daß die Jünger das Wort erst nach der Auferstehung auf diese bezogen.

Aber kann Jesus nun wirklich so gesprochen haben? Daß das Wort bei Markus (14, 58, vgl. 15, 29) vielmehr lautet: ich werde diesen mit Händen gemachten Tempel zerstören und in drei Tagen einen nicht mit Händen gemachten bauen — und daß auch die Apostelgeschichte, die hier wohl auf eine Quelle zurückgeht (6, 14), Stephanus sagen läßt: dieser Jesus von Nazareth wird diesen Ort zerstören — das ist noch nicht entscheidend. Man darf auch nicht ohne weiteres behaupten, daß an sich nur die Form des Wortes bei Markus geschichtlich sein könne, nicht die bei Johannes; denn man könnte das Wort bei

diesem so umschreiben, wie es z. B. H. HOLTZMANN-BAUER tut: „entweihet nur noch fernerhin, wie bisher, euer Heiligtum und führet dadurch selbst seinen Untergang herbei; in kürzester Frist erbaue ich euch einen herrlicheren Tempel zur Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit“ (79). Aber man kann auch hier wieder nur erklären, wie aus der Form des Wortes bei Markus die bei Johannes geworden ist, nicht umgekehrt.

Vielleicht hat nämlich schon Markus an ihm Anstofs genommen und es deshalb falschen Zeugen zugeschrieben, nicht nur deshalb, weil ihr Zeugnis nicht übereinstimmte (14, 59). Wahrscheinlicher noch ist es eine Abschwächung, wenn das Wort bei Matthäus die Form angenommen hat: ich kann den Tempel Gottes auflösen und in drei Tagen ihn wiederbauen (26, 61). Vollends Lukas läßt es hier und an der späteren Stelle, wo Markus und Matthäus es noch einmal bringen (Mark. 15, 29, Matth. 27, 40), überhaupt weg, wohl nicht, weil es für seine heidenchristlichen Leser ohne Interesse war, sondern weil es ihm bedenklich erschien — ähnlich wie er in der Apostelgeschichte (6, 13 f.) die Behauptung, Stephanus höre nicht auf, Worte gegen den Tempel zu reden, und habe gesagt, Jesus würde diesen Ort zerstören, falschen Zeugen zuschreibt, obwohl er dann selbst derartige Worte von ihm berichtet (7, 48 ff.). In dieselbe Entwicklungsreihe gehört Johannes, wo statt: ich werde oder kann auflösen — zunächst einmal: löset ihr auf — gelesen und dann das Ganze überhaupt nicht mehr auf den Tempel, sondern den Leib Jesu bezogen wird — ähnlich wie das Wort vom Jonaszeichen Matth. 12, 40 auch auf die Auferstehung gedeutet wird. Es wird ausdrücklich gesagt, daß diese Auffassung und zugleich die entsprechende Deutung der heiligen Schrift den Jüngern erst später aufging; die Deutung vom Tempel dagegen wird als Mißverständnis bezeichnet, das den Juden passiert sei — hier wohl nicht, weil Johannes so seine Gespräche weiterzuführen liebt, sondern weil man damit einer Einwendung gegen diese Deutung begegnen konnte. Sie lautete: war das Wort so, vom Leibe Jesu, gemeint, so konnte es doch gar nicht verstanden werden. Gewifs, antwortete man, die Juden haben es auch mißverstanden, sie wandten ein: dieser Tempel wurde in 46 Jahren gebaut, und du willst ihn in drei Tagen aufrichten? Dann ist übrigens wohl klar, daß diese 46 Jahre nicht so, wie es (nach H. HOLTZMANN-BAUERS Ausdruck) die heute fast allgemein gültige

Auffassung will, erklärt werden dürfen, nämlich von den Jahren, die damals seit 20/19 v. Chr. an dem herodianischen Tempel gebaut worden wäre; solche genaue chronologische Kenntnisse wird man dort, wo dieses Wort entstand, kaum mehr gehabt haben. Noch weniger geht es freilich an, die Zahl mit WELLHAUSEN und ev. HEITMÜLLER aus dem bei Johannes angeblich angenommenen entsprechenden Alter Jesu oder gar mit LOISY und BACON aus der Berechnung des irdischen Lebens auf 49 oder 50 Jahre zu erklären; denn Joh. 2, 20 handelt es sich doch, von allem andern abgesehen, gerade nicht um den Leib Jesu, sondern diesen Tempel. Die richtige Erklärung der Zahl ist zuerst von ABBOTT (*John II. 20. Τεσσαράκοντα καὶ ἕξ ἔτεσιν ἐξοδομῆθῃ ὁ ναὸς οὗτος*, *Class. Rev.* 1894, 89 ff., EB II, 1796) vorgetragen worden; der serubabelsche Tempel sollte in dieser Zeit erbaut sein; denn nur er kann gemeint sein, die Restauration des Herodes sah man nicht als einen Neubau an. So paßt auch diese Angabe zu der oben gegebenen Erklärung von V. 20: er sollte dem Bedenken gegen die Umdeutung des Wortes vom Tempel auf den Leib Jesu begegnen; diese aber gehörte in eine Reihe mit gewissen Änderungen bei Matthäus und Lukas. Das Wort hatte also ursprünglich vielmehr dieselbe Form, die wir bei Markus lesen.

Aber wurde das Wort nicht wenigstens bei der von Johannes angenommenen Gelegenheit gesprochen? Man könnte dagegen anführen, daß nach den Synoptikern (Mark. 11, 27 ff. und Par.) Jesus auf die Frage nach seiner Vollmacht in anderer Weise, mit der Gegenfrage nach dem Ursprung der Johannestaufe, geantwortet habe; aber zunächst einmal ist es zweifelhaft, ob sich jene Frage wirklich auf die Reinigung des Tempels beziehen soll und nicht vielmehr auf Jesu Lehren, worauf sie wenigstens Matthäus und Lukas zu deuten scheinen. Und auch wenn das zu verneinen wäre, so fragte es sich doch, ob die Verbindung, in die die Synoptiker die Vollmachtsfrage bringen, geschichtlich ist. Natürlich wäre das möglich; aber möglich bliebe es auch, daß hier Johannes recht hätte. Denn daß Jesus auf eine solche Frage mit diesem Worte gar nicht habe antworten können, darf man, zumal nachdem als seine ursprüngliche Form die bei Markus festgestellt ist, nicht mehr einwenden; Jesus konnte vielmehr auf die Aufforderung: welches Zeichen zeigst du uns zum Beweise, daß du das tun darfst? (oder wie sie sonst



gelautes haben mag) — sehr wohl erwidern: ich werde sogar diesen ganzen Tempel auflösen und in drei Tagen, d. h. in kürzester Frist einen andern, nicht mit Händen gebauten wieder aufrichten. Dafs das Wort jedenfalls in Jerusalem gesprochen sein wird, liegt wohl schon seinem Inhalt nach nahe; dann aber mufs es, wie wir gleich sehen werden, auch in Jesu letzte Tage gehören.

Vorher nur noch eine kurze Bemerkung über die Darstellung der Tempelreinigung bei Johannes. Er läfst Jesus sich eine Geißel machen und damit alle samt Schafen und Rindern hinaus-treiben, die Tische der Wechsler umstofsen und den Tauben-händlern sagen, sie sollten ihre Käfige forttragen und Gottes Haus nicht zu einem Kaufhause machen, während Jesus bei Markus und Matthäus auch die Stühle der Taubenhändler umstößt, von einer Peitsche keine Rede ist, dafür aber der Tempel eine Mördergrube genannt wird. Welche Darstellung ist nun die ursprünglichere? Die einen urteilen so, die andern anders; die Frage ist kaum zu entscheiden und wohl überhaupt falsch gestellt: die Sache soll gar nicht verschieden dargestellt werden.

Wohl aber unterscheiden sich nun Synoptiker und Johannes wirklich in der Ansetzung der Tempelreinigung: nach jenen hat sie erst wenige Tage vor Jesu Tode, nach Johannes bei einem früheren Besuche in Jerusalem stattgefunden. Hier hängt die Entscheidung natürlich mit der allgemeineren Frage zusammen, ob Jesus während seiner öffentlichen Tätigkeit vor dem Todespascha überhaupt schon einmal oder öfters in Jerusalem war. Wir haben früher gesehen, dafs sich das aus den Synoptikern weder beweisen noch widerlegen läfst; die johanneische Darstellung bleibt also so weit möglich. Es wird sich indes später zeigen, dafs man nachweisen kann, wie sie entstanden sein wird; so ist sie aufzugeben. Ja auch wenn es anders wäre, hätte Jesus nicht schon bei einem solchen früheren Besuche in Jerusalem den Tempel reinigen können. Die Synoptiker, die das in seine letzten Tage verlegen, begründen damit zwar nicht Jesu Leiden — das wäre selbst dann nicht der Fall, wenn sich die Vollmachtsfrage Mark. 11, 27 ff. doch auf die Tempelreinigung bezöge —, aber das ist doch zweifellos, dafs diese, wenn schon bei einem früheren Aufenthalt in Jerusalem vorgenommen, für Jesus irgend welche Folgen gehabt haben müßte. Auch wenn man daraus, dafs Johannes nichts davon sagt, nicht schliessen darf, dafs die

Juden sich über Jesus gar nicht aufgeregt haben sollen: so stark, wie man erwarten mußte, kann ihre Aufregung, wenn wir gar nichts von ihr hören, doch jedenfalls nicht gewesen sein. Die Tempelreinigung hat also in Wahrheit erst beim Todespascha stattgefunden (denn ihre Geschichtlichkeit zu bezweifeln liegt trotz MERX kein genügender Grund vor); nahm man aber einmal an, daß Jesus schon vorher in Jerusalem gewesen sei, dann mußte man natürlich auch sie auf den ersten derartigen Aufenthalt dort verlegen. „Denn es wäre unbegreiflich, warum er sich erst bei dem letzten Besuch über die Wirtschaft im Tempel entrüstet haben sollte und nicht gleich bei dem ersten“. Dagegen braucht man nicht mit WELLHAUSEN, dem ich eben folgte (16), anzunehmen, daß die Tempelreinigung zugleich an die Stelle des Besuchs des zwölfjährigen Jesus im Tempel getreten sei; das Luk. 2, 49 und Joh. 2, 16 vorkommende τοῦ πατρὸς μου kann das doch nicht wahrscheinlicher machen.

Daß Johannes, der auch hier der Tradition folgen wird, die Erzählung überhaupt brachte, lag natürlich an dem Gegensatz gegen das Judentum, der in ihr zum Ausdruck kam. Daß Jesus dann plötzlich nach Jerusalem versetzt werden mußte, machte dem Evangelisten nichts; wir werden solchen Szenariwechsel auch später noch kennen lernen.

Nehmen wir dazu gleich noch die Verse 23—25, so halten sie WELLHAUSEN, BOUSSET und BACON aus Gründen, die wieder erst später zur Sprache kommen können, für später. Ersterer führt dafür auch noch an, daß διὰ vor dem Infinitiv nur hier bei Johannes vorkomme, aber das beweist nichts. SCHWARTZ, so sahen wir bereits, erklärt, wie schon mancher frühere, das ἐν τῇ ἑορτῇ neben dem ἐν τῷ πάσχα als Doppellesung. SPITTA stimmt dem in der Form zu, dass er ἐν τῷ πάσχα nebst den vorangehenden Worten ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις dem Bearbeiter zuschreibt, der nach der Einschaltung von V. 21 f. den früheren Faden wieder habe aufnehmen wollen. War aber V. 21 f. nicht eingeschaltet, so wird auch 23 ursprünglich sein; denn das scheinbar überflüssige ἐν τῇ ἑορτῇ (BLASS läßt wenigstens das ἐν weg) erklärt sich wohl daraus, daß besonders hervorgehoben werden sollte, daß sich Jesus einer großen Menge zeigte, wie sie zu Festen in Jerusalem war. Wir werden später noch sehen, daß das Johannesevangelium auf diese Öffentlichkeit des Wirkens Jesu besonderen Wert legt.

Was die Geschichtlichkeit des Abschnittes betrifft, so fällt sie natürlich, wenn Jesus vor seinem Todespascha überhaupt nicht in Jerusalem war. Dafs, als man das Gegenteil annahm, man hinzusetzte, viele hätten an ihn geglaubt, hat an 7, 31. 8, 30. 10, 42. 11, 45. 12, 42 seine Parallele und entspricht also einer Grundanschauung des Evangelisten, die für ihn wohl von apologetischem Wert war: er begegnete damit dem Einwand, es habe niemand an Jesus geglaubt. Dafs jener Glaube sich auf Zeichen gegründet habe, stimmt zu der Anschauung, die wir schon in 2, 11 fanden. Und ebenso wird, wie hier, auch später noch mehrfach (4, 44. 6, 64. 13, 11) hervorgehoben, dafs Jesus wufste, was in dem betreffenden Menschen war. Der Grund für diese Aussagen war wieder ein apologetischer: man sollte nicht meinen, Jesus sei durch die Ereignisse, namentlich den Verrat und das Leiden, irgendwie überrascht worden.

### Das Gespräch mit Nikodemus (3, 1—21).

WENDT leitet den Grundbestand dieses Abschnitts aus seiner Quelle ab, in der er an einer späteren Stelle gestanden haben müsse; denn in V. 11 und 19 blicke Jesus „auf die Verwerfung des von ihm gebrachten Zeugnisses und Lichts als auf eine schon fertig vollzogene Tatsache zurück“ (II, 64). Der Evangelist habe das Stück hier eingefügt als Beleg für das in 2, 24 berichtete, weil Jesus darin einem Jerusalemiten sage, man nehme sein Zeugnis nicht an (3, 11 f. 18 ff.). Da das aber nicht der beherrschende Hauptgedanke der Worte Jesu an Nikodemus sei, müsse das Gespräch auch deshalb übernommen sein. Wir werden später sehen, dafs der Grund, weshalb der Evangelist es aufnahm, ein anderer war; und auch dafs es ursprünglich an einer spätern Stelle gestanden habe, ist keineswegs zu erweisen. WENDT führt allerdings für seine These auch noch an, dafs das Stück hie und da Zusätze zeige, und solche werden auch von denen angenommen, die den Abschnitt als Ganzes für später halten. So wieder WEILHAUSEN, SCHWARTZ, BACON; ihre Gründe können aber hier noch nicht erörtert werden. Nur die Interpolationen, die auch sie, wie endlich noch einige andere, annehmen, müssen schon jetzt nachgeprüft werden.

Eine solche findet SPITTA gleich in der angeblich nachschleppenden Bezeichnung des Nikodemus als Obersten der Juden in V. 1. Aber der Hauptgrund für die Ausscheidung dieser

Worte ist ein anderer, der wieder erst später nachgeprüft werden kann.

WENDT sieht unter BOUSSET'S Beifall einen Zusatz des Evangelisten zum Quellenbestande in den Worten: denn niemand kann die Zeichen tun, die du tust, es sei denn Gott mit ihm (V. 2); denn der Evangelist betone auch sonst stets den überwältigenden Eindruck der Zeichen Jesu. Aber das geschieht hier gerade nicht; im Gegenteil, diesem Wunderglauben wird sofort die Forderung einer Neugeburt gegenübergestellt.

Von V. 4 ab findet SPITTA zwei Parallelberichte, von denen der eine in 9—11, der andere in 4—8. 12 stecke. Und in der Tat: wenn man auch nicht sagen kann, erst in V. 9 ff. setze der Ton ein, den man sofort hinter 3 erwartet hätte, Schwierigkeiten macht das *πῶς δύναται ταῦτα γεῖσθαι*; in der Tat. Zwar darf man nicht mit WELLHAUSEN, der in 9—21 einen Nachtrag sieht, sagen, dieser Einwurf passe nicht zu der vorhergehenden Äußerung Jesu; denn sie besage ja gerade, daß man nicht wisse, wie die Sache zugehe: *τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ἐπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος*. Man kann die Frage auch so auffassen, daß Nikodemus sagen wollte: wie kann ein solcher unerklärlicher Vorgang doch zustandekommen? — aber nahe liegt diese Deutung bei dem einfachen *πῶς δύναται ταῦτα γεῖσθαι*; und nach dem in V. 4 vorangegangenen *πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέροντι*; allerdings nicht. Auch die Gegenfrage Jesu in V. 10; du bist der Lehrer Israels und weißt das nicht? — läßt sich mit V. 8 so vereinigen, daß Nikodemus zum Vorwurf gemacht werden soll, daß er nicht weiß, wie ein solcher an sich zwar unbegreiflicher Vorgang doch zustandekommen kann; aber natürlich ist diese Erklärung wieder nicht. Ja wenn ein Lehrer Israels wissen mußte, daß eine Wiedergeburt vorkommt — warum wird sie ihm dann vorher erst noch erklärt? Was WELLHAUSEN und zum Teil auch SCHWARTZ sonst hier geltend machen (daß Jesus in V. 11 im Plural und nachher in der dritten Person von sich rede — an den Täufer ist an der ersten Stelle in der Tat nicht mitzudenken —, daß er 19 seine irdische Laufbahn als bereits abgeschlossen betrachte), beweist für die hier in Rede stehende Frage nichts, auch nicht, daß *ὅστε* (16) sonst bei Johannes nicht vorkommt. Ja *πιστεύειν ἐν* findet sich auch hier (15)



nicht; das ἐν αὐτῷ (ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον) gehört zu ἔχῃ. Aber die zuerst angeführten Anstöße bleiben allerdings bestehen und lassen sich, wenn man V. 4—8 nicht als späteren Zusatz betrachten will — und dazu haben wir nach unseren bisherigen Resultaten jedenfalls keinen Anlaß — in der Tat am einfachsten durch die Annahme erklären: hier sind zwei Paralleltraditionen benutzt worden. Nur brauchen sie nicht mit SPITTA als bereits schriftlich fixiert vorgestellt zu werden, geschweige denn, daß es anginge, den ersten dem zweiten zu konformieren.

Wenn SPITTA (damit der Parallelbericht V. 4—8 mit einem ähnlichen Wort wie 3 — ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ — beginnt) 5 und zunächst auch 6 (ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἔστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμα ἔστιν) vor 4 (λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ Νικόδημος· πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρον ὢν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι;) stellt, so schafft er sich damit ja nur neue Schwierigkeiten. Selbst V. 7 und was darauf folgt (μὴ θαυμάσῃς ὅτι εἶπόν σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν. τὸ πνεῦμα ὁποῦ θέλει πρὶν πτεῖ κτλ.) passt nämlich nicht zu V. 4; im Gegenteil, diese Ausführung über die Unbegreiflichkeit der Geburt aus dem Geist ist erst begreiflich, wenn diese vorher als notwendig bezeichnet worden war. Auch zu V. 5f. paßt dann 4 nicht besser, sofern nach der Beschreibung der Wiedergeburt als aus Wasser und Geist geschehend Nikodemus erst recht nicht fragen konnte: wie kann ein Mensch, wenn er alt ist, neu geboren werden? Kann er noch einmal in seiner Mutter Leib gehen und geboren werden? SPITTA meint diese Schwierigkeit allerdings durch eine ähnliche kritische Operation beseitigen zu können, wie sie auch andere vorgenommen haben. DIEFFENBACH, PIERSON-NABER, WENDT, VAN MANEN, KIRSOPP LAKE, VON DOBSCHÜTZ, WELLHAUSEN, ANDRESEN, VÖLTER, MERX und wohl auch MOFFATT streichen in V. 5 die Worte ὕδατος καὶ, die meisten, weil nachher nicht mehr vom Wasser die Rede sei, WELLHAUSEN und SPITTA zugleich aus dem triftigeren Grunde, daß es zu der Unbegreiflichkeit der Wiedergeburt, wie sie in V. 8 durch das Bild des πνεῦμα (das heißt Wind und Geist zugleich)

veranschaulicht wird, nicht recht passe, daß der Geist durch ein sicheres Mittel, das Sakrament der Taufe, verliehen werde. Aber selbst dieser Grund ist wohl nicht durchschlagend: wenngleich durch die Taufe bewirkt, bleibt die Wiedergeburt doch unbegreiflich, und wenn das Wasser nachher nicht mehr erwähnt wird, so folgt daraus (und aus anderen Stellen, die wir später werden besprechen müssen) nur, daß es auf diese Vermittlung des Geistes oder der Wiedergeburt nicht ankommt. Man darf also nicht einmal jene zwei Worte streichen, geschweige denn mit SPITTA das ganze Glied ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, weiterhin V. 6 und endlich noch die letzten Worte von 8 (οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος). Auch was er weiterhin über diese Tradition (oder wie er sagt: Quelle) ausführt, ist ganz unbeweisbar. Er meint, sie habe den vierten Esra benutzt, in dem auf den Wunsch Esras, die Wege des Höchsten zu begreifen, Uriel zuerst sage (4, 5): nun so wäge mir das Gewicht des Feuers oder miß mir das Maß des Windes oder rufe mir den gestrigen Tag zurück — und dann, als Esra seine Unfähigkeit dazu bekennt: hätte ich dich gefragt, wieviel Wohnungen im Herzen des Meeres seien usw., so hättest du mir vielleicht geantwortet: in die Tiefe bin ich nicht hinabgestiegen, noch in den Hades bisher gedrungen, noch bin ich je in den Himmel hinaufgekommen, noch habe ich das Paradies gesehen; nun habe ich dich nur über das Feuer, den Wind und den gestrigen Tag gefragt, alles Dinge, ohne die du nicht sein kannst, und du hast mir darüber keine Antwort gegeben. Du kannst, was dein ist, was mit dir verwachsen ist, nicht erkennen, wie willst du dann das Gefäß sein können, das des Höchsten Walten faßt? (V. 7–11). Und endlich: die Erdbewohner erkennen nur das Irdische und nur die Himmlischen das, was in des Himmels Höhen ist (21). Da das sich mit Joh. 3, 12f. (εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἂν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύετε; καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ) berühre, so argumentiert nun SPITTA, müßten auch diese Verse aus jener Tradition stammen, zugleich aber ursprünglich anders gelautet haben. An Stelle des Wortes, wenn man Jesus die irdischen Dinge nicht glaube, so würde man das noch viel weniger mit den himmlischen tun, habe der Gedanke gestanden, daß dem Menschen irdische und noch viel mehr himmlische Dinge

unerforschliche Geheimnisse seien, an Stelle des weiteren Satzes, daß keiner in den Himmel gestiegen sei, als der, der auch vom Himmel auf die Erde herabgekommen sei, der Satz, daß keiner in den Himmel gestiegen sei, als der Himmelsbewohner, d. h. Gott, oder die Engel. So kann man natürlich leicht Ähnlichkeiten herstellen und Abhängigkeiten beweisen, aber in Wahrheit war schon die Verwandtschaft zwischen IV. Esra 4, 5 und Joh. 3, 8 nicht so groß, daß sie als eine literarische aufgefaßt zu werden brauchte. Im Gegenteil, sie ist nicht größer, als mit anderen Stellen (Koh. 11, 5, vgl. auch Xen., *memor.* IV, 3, 14), und nicht sehr groß; man darf also noch weniger noch unähnlichere Stellen bei Johannes und dem vierten Esra aufeinander zurückführen und daraus weitere Schlüsse ziehen, wie den auf spätern Ursprung der Worte ἄρχων τῶν Ἰουδαίων Joh. 3, 1.

VÖLTER will nur V. 11 (ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὁ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὁ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε) ausscheiden, da sich 12 an 10 anschliesse (was nichts beweist) und 11 mehr sage, als der Zusammenhang erlaubt. Denn „nach V. 12 hat Jesus im Bisherigen nur von den ἐπίγεια gesprochen, die Mitteilungen über die himmlischen Dinge folgen erst. Bei dem ὁ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὁ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν in V. 11 muß aber viel weniger an die ἐπίγεια als an die ἐπουράνια gedacht werden, von denen doch noch nicht die Rede war“ (1910, 457). Indes so richtig das ist, so wenig wird dadurch die literarische Einheitlichkeit des Abschnitts in Frage gestellt, die nun auch weiterhin nicht mehr zu bezweifeln ist.

Wenn nämlich WEISSE V. 13 ff. für jenem betrachtenden Aufsatze des Apostels Johannes entlehnt erklärt, so läßt sich das nicht beweisen. Auch daß V. 14f. und 16, sowie 18 und 19 Formulierungen desselben Gedanken seien, ist SCHWARTZ nicht zuzugeben: man darf also die ersterwähnten Verse auch nicht mit VÖLTER ausscheiden, geschweige denn mit LEPSIUS 14 und 16—21 an den Schluß von Kap. 12 verweisen. Wenn D. H. MÜLLER die letzten Worte von 3, 16 streicht und in 19 einen Zusatz macht, so veranlassen ihn dazu nur metrische, für uns nicht maßgebende Gründe. BLASS klammert 18b (ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ) ein, da ihn Chrysostomus nicht habe und das μὴ nach ὅτι auffalle; aber das erstere beweist nichts und das letztere läßt sich, wie BLASS selbst zeigt, erklären. Wenn endlich VÖLTER auch noch V. 19

—21 streicht, so werden wir allerdings gleich sehen, daß die Verse einen besonderen Gedanken enthalten; aber das nötigt nicht zu diesem Urteil.

Gegen die Glaubwürdigkeit des Abschnitts könnte man, um von der Ungeschichtlichkeit dieses Aufenthalts in Jerusalem nicht noch einmal zu reden, zunächst geltend machen, daß Nikodemus bei den Synoptikern überhaupt nicht vorkommt. Bei Johannes erscheint er noch 7, 50 f. und dann beim Begräbnis Jesu 19, 39, zugleich mit dem auch von den Synoptikern erwähnten Joseph von Arimathia. Daß er von ihnen bei dieser Gelegenheit nicht genannt wird, beweist, wie wir später sehen werden, noch nicht, daß er dabei keine Rolle spielte; und erst recht könnte das Andere, was von ihm erzählt wird, geschichtlich sein.

Auch daß bei diesem Gespräch außer Jesus und Nikodemus niemand zugegen gewesen zu sein scheint, würde allein noch nicht über seine Ungeschichtlichkeit entscheiden; sein Inhalt könnte ja doch von einem der Beteiligten später anderen mitgeteilt worden sein. Aber dieser Inhalt selbst schließt es allerdings aus, daß das Gespräch wirklich stattgefunden haben sollte.

Zwar daß Nikodemus Jesus nicht so mißverstehen konnte, wie er in V. 4 tut, daß er auch das ἐξ ὕδατος V. 5 in dieser Zeit ohne weitere Erklärung nicht so verstehen konnte, wie er sollte, daß Jesus nicht, wie in 11, von mehreren, die wußten und gesehen hätten, und, wie in 19, von seinem Leben gewissermaßen als abgeschlossen reden konnte — das alles wäre noch nicht entscheidend; denn das alles könnte schriftstellerische Form und Zutat des Verfassers sein. Aber auch was übrig bleibt, ist im Munde Jesu undenkbar.

Er konnte zunächst nicht so, wie es hier geschieht, von der Wiedergeburt reden. Man verweist zwar auf das Wort Matth. 18, 3: wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nimmermehr in das Reich der Himmel eingehen —; aber das ist selbst nicht geschichtlich. Nach Markus (9, 36 f.) und Lukas (9, 47 f.) hat Jesus, als sich die Jünger um den Vorrang stritten, nur ein Kind genommen und gesagt: wer ein solches in meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf. Und bei einer anderen Gelegenheit (Mark. 10, 15, Luk. 18, 17): wer das Reich Gottes nicht aufnimmt wie ein Kind, wird gewiß nicht hineinkommen. Das ist auch durchaus verständlich;



dagegen noch in anderen Beziehungen wie ein Kind zu werden, wäre kaum nach Jesu Sinn gewesen. Aber wenn das auch angenommen werden könnte: Jesus sagt doch immer: kehrt um und werdet wie die Kinder, während diese Umwandlung hier dem Wasser und Geist zugeschrieben wird, für den natürlichen Menschen aber als unmöglich gilt: was vom Fleisch geboren ist, ist Fleisch. Gewiß ist das Wort von der Notwendigkeit der Wiedergeburt zum Teil aus Matt. 18, 3 oder Mark. 10, 15, Luk. 18, 17 oder überhaupt der synoptischen Traditon entstanden (daher auch der bei Johannes sonst unerhörte Ausdruck βασιλεία τοῦ θεοῦ); — zum andern Teil stammt es aus der sonstigen späteren christlichen Tradition, die, aus welchen Gründen immer (das ist hier nicht zu untersuchen), auch sonst von einer Wiedergeburt redete (I. Petr. 1, 3. 23. 2, 2, Tit. 3, 5) —, aber hier kommt einmal noch jene metaphysische Begründung in V. 6 dazu und dann eben die Verknüpfung mit der Taufe. Ich glaube anderwärts (Religionsgeschichtliche Erklärung des neuen Testaments 46 f. 165 ff.) gezeigt zu haben, wo beide herkommen, und bemerke hier nur noch daß sich das Johannesevangelium in der Auffassung von der Taufe wieder mit der Apostelgeschichte (2, 38. 22, 16) berührt.

Dann konnte Jesus von sich zwar als von dem Menschensohn reden, aber nicht als dem, der aus dem Himmel herabgekommen und jetzt im Himmel sei — diese letzten Worte werden echt sein —, auch nicht von seiner Erhöhung ans Kreuz zum Zweck des Lebens der Glaubenden. Man nimmt ja deshalb vielfach an, von V. 13 ab solle gar nicht mehr Jesus reden; aber das ist sicherlich nicht die Meinung des Evangelisten. Immerhin ist richtig, daß das spätere Vorstellungen sind, die wir aber hier nicht zu erklären brauchen; der Vergleich des erhöhten Christus mit der ehernen Schlange lag jedenfalls nach der alttestamentlichen Erzählung und ihrer Verwertung in der späteren jüdischen Literatur näher, als nach der Bedeutung der Schlange im Kult des Esmun von Sidon, die BRÜCKNER (Der sterbende und auferstehende Gottheiland 1909, 21) heranzieht, BAUDISSIN (Adonis und Esmun 1911, 329) aber überhaupt bezweifelt. Endlich hätte Jesus auch nicht gesagt, Gott habe seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, um sie zu richten, oder, wer an ihn glaube, werde nicht gerichtet. Die letztere Aussage erinnert von fern an I. Kor. 11, 31: wenn wir uns selbst richteten, so

würden wir nicht gerichtet —; aber in ihrer gegenwärtigen Form ist sie dem Johannesevangelium eigentümlich und muß also hier erklärt werden. Sie hängt offenbar mit der Umdeutung der urchristlichen Eschatologie überhaupt zusammen, die wir hier finden; zugleich mag SCHWARTZ mit seiner Vermutung recht haben, daß durch diese Auffassung des Gerichts der jüdische Einwand, der Messias müsse als Richter kommen und Jesus sei das nicht gewesen, widerlegt werden sollte. Auch die Aussage, Gott habe seinen Sohn nicht zum Gericht geschickt, könnte so zustandegekommen sein — oder sollte damit umgekehrt dem Bedenken begegnet werden, im Christentum erscheine der Messias zu sehr als Richter? Endlich wirkte hier vielleicht auch der philonische Gedanke mit: οὐτε θεὸς οὐτε λόγος θεῖος ζημιᾶς αἴτιος (*de somn.* I, 23, CW III, 236); kurz, wir können auch hier zunächst einmal die einzelnen Bestandteile der Rede unter Voraussetzung ihrer Ungeschichtlichkeit sehr wohl erklären. Aber warum wurde das alles in ein Gespräch mit Nikodemus eingekleidet?

Man sieht in ihm, wenn man ihn für eine ungeschichtliche Person hält, gewöhnlich ein Abbild des heilsbegierigen Mannes Mark. 10, 17 ff. und Par., mit Bezug auf den Jesus ja auch vom Reiche Gottes redet (V. 23 und Par.). In der Tat erscheint Nikodemus Joh. 19, 39 auch als reicher Mann, während hier allerdings davon keine Rede ist, und wenn auch nicht als Greis, wie Nikodemus wohl nach 3, 4, als ganz junger Mann gilt der Mann, der seit seiner Jugend die Gebote gehalten hat, gewiß auch nicht, und namentlich heißt er, wie hier Nikodemus, bei Lukas ein Oberster. Die Bezeichnung als eines von den Pharisäern könnte zugleich aus Mark. 12, 28, wo einer der Pharisäer, der nicht fern ist vom Reiche Gottes, erscheint, oder noch besser aus Matth. 22, 34 (οἱ Φαρισαῖοι) oder Luk. 10, 25 (νομικός τις) oder endlich aus act. 5, 34 (Φαρισαῖος . . . νομοδιδάσκαλος) stammen; daran erinnert zugleich das: du bist der Lehrer Israels Joh. 3, 10. Und doch genügt diese Erklärung weder im allgemeinen, noch im einzelnen; es muß daneben auch hier ein apologetisches Interesse angenommen werden. Um dem Bedenken zu begegnen, das 7, 48 gegen Jesus in der besonderen Form erhoben wird: hat einer von den Obersten oder Pharisäern an ihn geglaubt? — wird man später, wo sich in der Tat auch solche der Gemeinde angeschlossen haben werden, gesagt haben, Pharisäer

und Oberste hätten auch Jesus selbst schon geglaubt. Zum andern der Name Nikodemus wird nicht erfunden sein; da er nicht allzu häufig gewesen zu sein scheint, lag es auch nicht besonders nahe, ihn zu wählen. Nun kennt der Talmud einen Nakdimon, der zur Zeit der Zerstörung Jerusalems gelebt habe. Bab. Taanith 20 a sagt von ihm, sein ursprünglicher Name sei Buni oder Bunaj gewesen und bab. Sanhedr. 43a nennt einen Buni oder Bunaj unter fünf dort aufgezählten Jüngern Jesu. Dafs die erste Angabe aus dem Johannesevangelium oder der christlichen Tradition stammte, wie LOISY und H. HOLTZMANN-BAUER wollen, ist wenig wahrscheinlich; vielmehr wird der johanneische Nikodemus eine Zurückdatierung des im Talmud erwähnten sein. Freilich nicht in der überaus künstlichen Weise, wie sich ABBOTT (Nikodemus, EB III, 1901, 3408) das zu denken scheint, als ob Joseph von Arimathia mit Joseph, dem Sohne des Gorion (Jos., b. j. II, 20, 3) vertauscht worden wäre, dieser eigentlich Gorion, Sohn des Joseph (ebd. IV, 39) geheifsen hätte, mit Gorion, dem Sohne des Nikomedes oder vielleicht Nikodemus (ebd. II, 17, 10) verwechselt worden wäre und dieser endlich wieder eigentlich Nikodemus, Sohn des Gorion, geheifsen hätte, wie der Nakdimon des Talmud. Sondern man wird ganz einfach, als man nach vornehmen Juden, die sich Jesus angeschlossen hätten, suchte, diesen Nakdimon genommen haben, von dem es der Talmud berichtete. Auch wenn es von ihm heifst, er sei bei Nacht zu Jesus gekommen, er sei also wohl (denn so wird trotz SPITTA der Ausdruck zu erklären sein) wie Joseph von Arimathia 19, 38 nur ein heimlicher Jünger Jesu gewesen, so wird das nicht daher kommen, dafs Nakdimon zu den נִסְתָּרִים gehört hatte und man darin נִסְתָּר, verbergen gefunden hätte, geschweige denn, dafs Jesus Nikodemus gegenüber deshalb (ganz gelegentlich) vom Wasser spricht, weil Nakdimon die Pilger mit Wasser zu versorgen gehabt hätte. Sondern jener Zug wird wieder apologetischen Ursprungs sein. Die Juden wandten gegen die Behauptung, einer der Pharisäer, ein Oberster habe sich Jesus angeschlossen, ein, davon hätten sie doch früher gar nichts gehört (in der älteren Tradition war eben von ihm noch keine Rede); so antworteten die Christen: ja, er ist auch nur bei Nacht zu Jesus gekommen, deshalb wußten andere nichts davon. Wie man Jesus dann Nikodemus über die Wiedergeburt aus Wasser und Geist belehren lassen konnte, das ist ja faktisch

schon erklärt. Sie galt als notwendig für die Teilnahme am Reiche Gottes, und darüber mußte sich Jesus doch nach jener synoptischen Stelle auch mit Nikodemus unterhalten haben.

Dabei mochte die Frage: wie kann das geschehen? einer weniger bestimmten Beschreibung der Wiedergeburt gegenüber in der Tat manchmal erhoben worden und in dieser Form also schon in der (doppelten) Überlieferung enthalten gewesen sein; der Evangelist hat sie als auf offenbarem Mißverständnis beruhend dargestellt und in seiner Weise zur Belebung des Gesprächs benutzt. Wie weit er im Folgenden selbständig komponiert oder eine von der Tradition ihm dargebotene Rede wiedergegeben hat, wird sich nicht entscheiden lassen; jedenfalls standen die Worte V. 11, 17 und 18, zu denen wir im Folgenden Parallelen finden, schon in einem Zusammenhange, der ihm wertvoll zu sein schien. Mochte es also ein früherer oder erst der Evangelist sein, jedenfalls hat er zunächst V. 12 hier angeschlossen, weil er sich in der Tat an 11 anschließen liefs. V. 13 sollte dann eine notwendige Einschränkung dazu bringen: von himmlischen Dingen kann nur der eine zeugen, der vom Himmel herabgekommen und immer wieder dahin emporgestiegen ist. Das legte wieder den Gedanken an die Erhöhung ans Kreuz und zur Herrlichkeit nahe (14f.), und sie wurde mit der Liebe Gottes begründet (16). Dann liefs sich anschließen und wurde wegen seines apologetischen Wertes angeschlossen, dafs Jesus gekommen sei, damit die Welt durch ihn gerichtet würde, nicht damit er sie richte (17). Aber in anderer Weise war das doch geschehen; das wurde daher zum Schluß noch ausgeführt (18—21).

Das Gespräch ist gewifs wegen des Gegensatzes zum Judentum aufgenommen und hier untergebracht, als erklärender Text zu den beiden Bildern in 2, 1—11 und 13—21.

### Weitere Zeugnisse des Täufers (3, 22—36).

Wenn LEWIS die erste Hälfte dieses Abschnitts (V. 22—30) zwischen 2, 12 und 13 einschalten will, so veranlaßt ihn dazu vor allem der Umstand, dafs sich 3, 31 an 21 anzuschließen und 22 (*μετὰ ταῦτα ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν, καὶ ἐκεῖ διέτριβεν μετ' αὐτῶν καὶ ἐβάπτιζεν*) nicht hierher zu passen scheint, sofern Jesus schon seit 2, 14 in Judäa ist. Aber wie wir schon sahen, *εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν* kann von dem Land im Unterschiede von der Hauptstadt verstanden werden,



und die Ähnlichkeit von 3, 31 ff. mit dem Anfang des Kapitels wird sich auf andere Art und Weise erklären. So braucht der Text auch hier nicht umgestellt zu werden — wie wollte man auch seine gegenwärtige Anordnung erklären?

Dafs WELLHAUSEN und BACON unsern Abschnitt für später halten, sahen wir schon; WELLHAUSEN findet in ihm auch wieder verschiedene Interpolationen, und von ihnen, sowie den von andern angenommenen, müssen wir natürlich gleich hier sprechen.

Ich beginne mit der Theorie VAN MANENS, nach der wohl V. 22 und die folgenden drei Verse in ihrer gegenwärtigen Form später sein sollen, und zwar deshalb, weil in der Antwort des Täufers 27 ff. gar nicht mehr von der Taufe die Rede sei. Aber das schließt doch nicht aus, dafs es vorher geschehen und dafs mit dieser Tauffätigkeit Jesu das Aufsehen, das er machte, begründet worden war.

Umgekehrt SCHWARTZ meint, ursprünglich sei hier von Johannes keine Rede gewesen; denn nach den Synoptikern (Mark. 1, 14, Matth. 4, 12) sei Jesus doch erst nach der Gefangennahme des Täufers aufgetreten. Aber nach ihnen darf man Johannes nicht zurechtrücken; das ist, um SCHWARTZ' eigene Worte zu brauchen, „ein schwerer Verstofs gegen die Autonomie des Evangeliums“ (1908, 520).

Weiterhin erklären, wie SCHWARTZ, auch A. MEYER und SPITTA V. 24 (οὐπω γὰρ ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν Ἰωάννης) für später, letzterer mit der besonders zuversichtlichen Begründung, dafs nach der von ihm vorgenommenen Ausscheidung von 2, 1—11 Jesus erst 4, 3 nach Galiläa zurückzukehren beabsichtige, von einem Widerspruch mit den Synoptikern bei Johannes also nicht die Rede sein könne. Aber jene Hypothese über 2, 1—11 liefs sich, wie wir sahen, in keiner Weise sicherstellen; 3, 24 braucht also nicht ausgeschieden zu werden. Und doch könnte auffallen, dafs hier einmal die Synoptiker ausdrücklich korrigiert werden, ohne dafs das Johannes sonst, wo er ihrer Chronologie widerspricht, für nötig gehalten hätte. Ich erkläre mir das damit, dafs er die synoptische Chronologie eben nicht für beabsichtigt hielt, dafs er erkannte, die Synoptiker befolgten im allgemeinen eine Sachordnung.

VAN MANEN, WELLHAUSEN und SCHWARTZ nehmen, wie das schon früher andere, die H. HOLTZMANN-BAUER aufzählt, getan, auch an V. 25 (ἐγένετο οὖν ζήτησις ἐκ τῶν μαθητῶν Ἰωάννου

μετὰ Ἰουδαίου περὶ καθαρισμοῦ) Anstofs, weil von einem solchen Streit zwischen Johannesjüngern und (einem) Juden im Folgenden keine Rede mehr sei. Freilich wenn SCHWARTZ meint, in der Grundschrift sei statt Ἰωάννου oder sogar τῶν μαθητῶν Ἰωάννου vielmehr Ἰησοῦ zu lesen gewesen, so gilt dagegen dasselbe Bedenken: auch von einem Streit (der Jünger) Jesu mit einem Juden ist im Folgenden keine Rede. SCHWARTZ kann diese Hypothese nur aufstellen, weil er zugleich V. 26 ff. für später hält; aber auch so ist sie ganz willkürlich. VAN MANEN meint umgekehrt, in der Grundschrift habe statt Ἰουδαίου Ἰησοῦ gestanden — also ähnlich wie jene Früheren zumeist den gegenwärtigen Text wiederherstellen zu können meinten. Auch WELLHAUSEN will in diesem für Ἰουδαίου oder -ων vielmehr τῶν μαθητῶν Ἰησοῦ lesen, und in der Tat würde das zu dem Folgenden, wo es sich nur um das Verhältnis von Jesus und Johannes handelt, recht gut passen. Ich habe nur das eine Bedenken gegen diese Korrektur, daß sich aus ihr unser gegenwärtiger Text nicht recht erklären läßt. Sollte man wirklich an einem Streit zwischen Jüngern des Johannes und Jesus Anstofs genommen haben? Und vor allem: wie wäre man dann darauf gekommen, für letzteren (einen) Juden einsetzen? Die Änderung ist wahrscheinlicher unwillkürlich entstanden, und da nun ΙΟΥΔΑΙΟΥ nicht unschwer aus ΤΟΥ ΗΥΟΥ werden konnte, so möchte ich mit BALDENSPERGER und ev. LOISY dieses für das Ursprüngliche halten.

Ist das richtig, so liegt wenigstens in V. 25 kein Anlaß vor, das Gespräch zwischen Johannes und seinen Jüngern für später zu halten; denn auch daß hier nicht mehr von der Reinigung, sondern dem größeren Ansehen Jesu die Rede ist, wurde faktisch schon erklärt. Wenn SCHWARTZ noch bemerkt, die Angabe der Johannesjünger, daß alle jetzt zu Jesus gingen (V. 26), widerspräche der in 23, daß man zu Johannes kam, so ist das kleinlich; mit demselben, ja größerem Recht könnte man in 1, 12 oder 3, 21 einen Widerspruch gegen das Vorhergehende finden. Auch daß der Johannes, der 3, 26 (so ist wohl zu lesen) — 30 spricht, eigentlich mit dem Taufen aufhören mußte, sobald Jesus selbst damit angefangen hatte, ist ein historisches Urteil, das hier noch nicht hingehört; auch hatte bereits WELLHAUSEN versucht, hier „eine neue μαρτυρία des Täufers auf anderem Boden zu finden“ (19). Er betrachtete deshalb unter dem Beifall

SPITTA den doppelten Relativsatz in V. 26 (*ὃς ἦν μετὰ σοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ὃν σὺ μεμαρτύρηκας*) und den ganzen V. 28 (*αὐτοὶ ὑμεῖς μοι μαρτυρεῖτε ὅτι εἶπον· οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός, ἀλλ' ὅτι ἀπεσταλμένος εἰμὶ ἔμπροσθεν ἐκείνου*) als später; aber er hätte beide wohl nur genauer anzusehen brauchen, um das als unnötig zu erkennen. Allerdings wird in V. 26 auf das Zeugnis des Täufers für Jesus, das er jenseits des Jordans (also in Bethanien) abgab, zurückgewiesen; aber daß dasselbe nicht so, wie in Kap. 1, gelautet haben kann, das zeigt eben V. 28, wo Johannes nur sagt, er sei nicht der Messias, sondern vor ihm ausgesandt, aber nicht, worauf es doch hier angekommen wäre, dieser Messias sei Jesus. Auch in V. 29 (*ὁ ἔχων τὴν ῥήμην νυμφίος ἐστίν· ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου, ὁ ἐστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ, χαρὰ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου. αὕτη οὖν ἡ χαρὰ ἣ ἐμὴ πεπλήρωται*) liegt das nicht; vielmehr handelt es sich hier wohl nur um einen Vergleich: wie sich der Freund des Bräutigams über dessen Stimme freut, so ich über die immer größer werdenden Erfolge Jesu. Ähnlicher Art wird also auch das Zeugnis gewesen sein, das Johannes nach V. 26 Jesus ausgestellt hat, das nach der Meinung der Johannesjünger diesen vielmehr zur Zurückhaltung hätte veranlassen sollen; die Stellung des Täufers zu Jesus wird hier von vornherein anders aufgefaßt als in Kap. 1. Da nun aber der Evangelist jene Zeugnisse des Täufers in Kap. 1 nicht aufgenommen haben würde, wenn er selbst über seine Stellung so, wie hier, geurteilt hätte, so müssen wir vielmehr auch diesen Bericht nicht zwar auf eine Quelle, wohl aber auf eine besondere Überlieferung zurückführen, deren Abweichung von der in Kap. 1 benutzten der Evangelist selbst freilich nicht gemerkt haben kann — denn sonst würde er sie nicht beide aufgenommen haben.

V. 31—36 hielt WEISSE für übernommen, dagegen WELLHAUSEN, SCHWARTZ, BOUSSET, BACON, SPITTA und VÖLTER erklären den Abschnitt für einen späteren Zusatz. WELLHAUSEN führt zum Beweis dafür aufser sprachlichen Eigentümlichkeiten, die hier so wenig wie sonst durchschlagen, namentlich den Widerspruch an, der zwischen V. 26: alle kommen zu ihm — und 32: niemand nimmt sein Zeugnis an — besteht; aber ist das eigentlich bei einem Interpolator so viel weniger auffällig, als bei einem Manne, der schon das Vorhergehende geschrieben hatte? SPITTA findet außerdem die Bezeichnung Jesu als des von Gott

gesandten (34) nach der gleichen Beschreibung des Täufers (28) auffällig: wollte man das gutheissen, so bliebe doch dieselbe Frage aufzuwerfen, wie eben. Was er und VÖLTER sonst für den späteren Ursprung der Verse beibringen, beruht (wenn nicht auf falscher Exegese) auf literarischen Voraussetzungen, die sich uns nicht bewährt haben; die in Rede stehende These ist also bisher wenigstens nicht bewiesen. Wohl aber darf man aus den Dubletten, die wir zu V. 32 im Vorhergehenden (11) und zu 35 im Folgenden (5, 20) finden, schliessen, dafs auch dieser Abschnitt aus einer besonderen Überlieferung stammt; sonst hätte ihn der Evangelist hier, wo noch dazu einzelnes in ihm dem Vorhergehenden widersprach, nicht gebracht. Wenn D. H. MÜLLER die letzten Worte von V. 31 streicht, so geschieht das nur seiner Strophentheorie zuliebe.

Wenden wir uns der Frage nach der Geschichtlichkeit des Abschnitts zu, die man namentlich hier vielfach mit der nach seiner Einheitlichkeit verquickt hat, so müssen wir zwischen den zuletzt besprochenen Versen 31—36 und den vorangehenden 22—30 unterscheiden. Hier ist zunächst (abgesehen von der Angabe über die Lokalität) die Notiz, Jesus habe getauft, bedenklich — nicht nur, weil die synoptische Tradition nichts davon weifs und die Frage Jesu Mark. 11, 30 und Par.: war die Taufe des Johannes vom Himmel oder von Menschen? — voraussetzen scheinen könnte, dafs Jesus mit dieser Taufe nichts zu tun hatte. Vielmehr wird die Taufe überhaupt erst in der späteren Gemeinde aufgekommen sein; sonst hätte Paulus kaum I. Kor. 1, 17 geschrieben: Christus hat mich nicht ausgesandt, zu taufen. Dann ist bedenklich, dafs gleichzeitig auch noch Johannes getauft haben soll — wieder nicht nur deshalb, weil Markus (1, 14) und Matthäus (4, 12) das Gegenteil berichten. Wenn nämlich SPITTA diese Aussage anders verstehen wollte, so könnte ich ihm nicht beistimmen; auch in dem Urteil des Herodes Antipas und einiger anderer (Mark. 6, 14. 8, 28 und Par.), in Jesus sei Johannes der Täufer wiedererschienen, liegt vielleicht, dafs beide nicht gleichzeitig gewirkt hatten, ebenso in der vorhin wieder zitierten Frage Jesu: war die Taufe des Johannes vom Himmel oder von Menschen? —, dafs die Taufe des Johannes der Vergangenheit angehörte. Jedenfalls folgt aus der Erwähnung von Johannesjüngern 2, 18 und Par. nicht das Gegenteil. Allerdings könnte man annehmen, dafs Lukas die Wirksamkeit



des Täufers sich doch bis hinter das Auftreten Jesu habe ausdehnen lassen: er hat 4, 14 keine Mark. 1, 14 und Matth. 4, 12 entsprechende Zeitbestimmung, und wenn er schon 3, 19f. die Gefangennahme des Täufers berichtet hatte, so war das offenbar nur eine Antizipation; denn gleich darauf wird seine Taufstätigkeit noch vorausgesetzt. Auch wenn er 7, 19 sagt, Johannes habe behufs jener früher besprochenen Anfrage an Jesus zwei seiner Jünger zu sich berufen, so könnte vorausgesetzt werden, daß er noch frei war; ja selbst die Aussagen der Apostelgeschichte 10, 37: Jesus fing in Galiläa an, nach der Taufe, die Johannes verkündigte — und 13, 23f.: Gott führte Israel in Jesus einen Heiland zu, nachdem vorher Johannes vor dem Angesicht seines Einzuges dem ganzen Volk Israel eine Taufe der Buße verkündigt hatte — ließen sich zur Not noch so verstehen, daß die Wirksamkeit des Täufers über das Auftreten Jesu hinaus fort dauerte. Aber ausdrücklich gesagt wird das erst hier bei Johannes, ohne daß das, wie bemerkt, durch das bisher angeführte als ungeschichtlich erwiesen wäre. Ja man kann wohl auch nicht mit JÜLICHER (Hat Jesus gelebt? 1910, 29) sagen: „die Fragen, die Jesus erörtert, über die wahre Gerechtigkeit, über die Hoffnung auf das Himmelreich, über Gottes ewige erbarmende Liebe, über des Menschen Liebespflicht, über die Allmacht echten Gottvertrauens, über das Recht, Sünden zu vergeben, waren einem Frommen nahegelegt, der nach Johannes des Täufers Untergang über Gottes Wege nachdachte.“ Indes hier läßt sich nun wieder zeigen, wie diese Anschauung unter Voraussetzung ihrer Ungeschichtigkeit entstanden sein könnte, nämlich aus einem apologetischen Bedürfnis. Man könnte dem Christentum vorgeworfen haben, Jesus sei doch erst nach dem Täufer aufgetreten; so antworteten seine Anhänger, zuerst vielleicht zaghaft, dann immer zuversichtlicher: nein, er hat neben ihm gewirkt. Und zwar, so wurde dann hinzugesetzt: mit sehr großem Erfolg. Dann hätte es doch zum Streit kommen müssen, wandten die Juden ein (vielleicht auch deshalb, weil später, wie act. 19, 1 ff., so auch sonst tatsächlich Johannesjünger und Jesusgläubige miteinander gestritten haben mögen). Wäre dies der Ursprung unserer Überlieferung, so liefse sich auch erklären, daß hier nicht von den beiden Führern, Jesus und Johannes, sondern statt des letzteren von seinen Jüngern die Rede ist. Aber das versteht sich doch einfacher — nicht aus

Mark. 2, 18 oder Matth. 9, 14, wo die Johannesjünger Jesus gegenüber erwähnt werden bez. selbst zu ihm kommen (aber eben zu ihm, nicht zu Johannes), sondern vielmehr — daraus, daß man von Johannes selbst zu wissen glaubte, er habe nicht mit Jesus gestritten, er habe sich ihm vielmehr untergeordnet. Und so wurde denn auch hier seitens der Christen geantwortet: gewiß, es wird wohl, ja es wird gewiß zwischen den Johannesjüngern und Jesus zu einem Streit gekommen sein, jene werden ihrem Meister berichtet haben, er aber wird vielmehr für Jesus eingetreten sein. In welcher Weise, das wird nun auch nicht gleich so gedacht worden sein, wie wir es in Kap. 1 kennen gelernt haben. Zuerst sagte man, der Täufer habe Jesus nur im allgemeinen ein gutes Zeugnis ausgestellt, und liefs darauf die Johannesjünger nun hier hinweisen als auf einen Anlaß für Jesus, sich dem Täufer verpflichtet zu fühlen und ihm gegenüber zurückzuhalten. Aber dieser selbst habe gesagt, er habe sich ja nie als Messias, sondern nur als seinen Vorläufer bezeichnet; Jesus nehme mit dem Erfolge, den er habe, nur, was ihm vom Himmel gegeben sei, und er, Johannes, freue sich darüber ebenso herzlich, wie der Freund des Bräutigams bei dessen Hochzeit. Daß auf das erstere Wort I. Kor. 4, 7 (τίς γάρ σε διακρίνει; τί δὲ ἔχεις ὃ οὐκ ἔλαβες; εἰ δὲ καὶ ἔλαβες, τί καυχᾶσαι ὥς μὴ λαβόν) oder Hebr. 5, 4 (καὶ οὐχ ἑαυτοῦ τις λαμβάνει τὴν τιμὴν, ἀλλὰ καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθώσπερ καὶ Ἀαρὼν) und auf das zweite Mark. 2, 19 und Par. (μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστὶν νηστεύειν· ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν, οὐ δύνανται νηστεύειν) eingewirkt habe, ist sehr zweifelhaft; denn bei Johannes wird eben nicht Jesus als der Bräutigam bezeichnet.

So bleibt nur noch die Ortsangabe in V. 23 übrig, und sie ist wieder kaum rein fingiert. Es wird wirklich ein Ainon bei Salim gegeben haben; aber wo ist es zu suchen? Sechs verschiedene Meinungen sind in dieser Beziehung bisher geäußert worden; da die Frage für das Folgende von Bedeutung ist, müssen auch wir uns hier mit ihr befassen.

1. EUSEB (Onom., ed. KLOSTERMANN 40, 1 ff. 153, 3 ff.), EPIPHANIUS (*de mens. et pond.* 72. 74), die Verfasserin der sog. *peregrinatio Silviae* (CSEL XXXIX, 56, 4 ff.), die Mosaikkarte von Madeba und manche Neuere suchen Ainon acht römische Meilen südlich von Scythopolis. Da dieses am Westufer des Jordans

liegt, ist auch Ainon da zu suchen; besonders deutlich geht das aus der genannten Reisebeschreibung hervor. Die Ansicht von MOMMERT (Ainon und Bethania 1903, 57 ff.), es habe nach den angeführten auf der Ostseite gelegen, ist daher von vornherein unhaltbar und auch deshalb nicht als besondere Meinung aufzuzählen.

2. ANTONINUS VON PIACENZA (CSEL XXXIX, 165, 5. 166, 17) verlegt Ainon wirklich an das Ostufer des Jordans, wenig nördlich von seiner Mündung.

3. CONDER (*Survey, Memoirs* II, 1882, 230. 234) dachte an das heutige Ainun bei dem ebenfalls noch existierenden Salem 4 km östlich von Nablus.

4. FURRER (ZNW 1902, 258) erinnert unter dem Beifall BACONS an das Wadi Selâm, aus dem die Quelle bei Ain-Fâra ungefähr zwei Stunden nordnordöstlich von Jerusalem komme.

5. ZAHN (NklZ 1907, 593 ff. und Kommentar z. St.) findet die beiden Namen in שְׁלִימִים וְאִינוֹן (LXX: Σελειμ, Vulg.: Selim) Jos. 15, 32 wieder, רִמּוֹן oder עֵירִמּוֹן aber, wie die Peschitto statt der beiden letzten Namen liest, in den Ruinen von Um er Ramamim etwa 28 km südwestlich von Hebron.

6. MERX denkt an Αἰνών Jos. 15, 61 LXX (der hebräische Text nennt einen andern Namen), das nördlich (oder westlich) vom toten Meer gelegen haben muß, sich aber nicht nachweisen läßt.

Man kann gegen diese letzte Theorie nicht einwenden, daß sich da kein Salim in der Nähe findet, auch nicht gegen die beiden vorher genannten, daß sie, wenn auch vielleicht Salim, so doch Ainon nicht nachweisen; denn das gilt auch von den ersten beiden. Wohl aber spricht gegen sie, daß Johannes doch wohl nicht wo anders als am Jordan wird getauft haben sollen. ZAHN und BRÜCKNER (Das fünfte Evangelium 1910, 31) wollen freilich die Angabe Joh. 3, 23, daß bei Ainon viel Wasser gewesen sei, so erklären, daß es ein wasserreicher Ort in einer sonst wasserarmen Landschaft war, aber das ist keineswegs geboten; das Nächstliegende bleibt, es am Jordan zu suchen. So scheidet auch die dritte Erklärung aus, die außerdem daran krankt, daß Ainon und Salem etwa drei Stunden von einander, also nicht nahe bei einander liegen. Die zweite endlich wird dadurch ausgeschlossen, daß die ursprüngliche Taufstelle des Johannes V. 26 im Gegensatz zu der jetzigen als jenseits des

Jordans liegend bezeichnet wird; diese letztere liegt also diesseits. Und da das nun bei der allein noch übrig bleibenden, ältesten Erklärung zutrifft, so werden wir die beiden Orte dort suchen müssen, wo sie (oder wenigstens Salim) EUSEB und die übrigen vorhin genannten noch vorfanden. Allerdings lag sie dann nicht in Judäa, wie man wegen der Angabe in V. 22 und des *Ἰδὲ* V. 26 vielfach annimmt; aber das ist nicht nötig — oder der Evangelist, bez. die von ihm benutzte Tradition könnte sich darüber getäuscht haben. Dafs jetzt weder Ainon noch auch nur Salim mehr nachzuweisen sind, spricht nicht gegen diese übrigens auch von SCHWARTZ und SPITTA vertretene Anschauung; Wasser gibt es jedenfalls an dieser Stelle des Jordans genug. Auch ist es nicht unwahrscheinlich, dafs der Täufer später von seiner ersten Taufstelle im Süden nach dieser mehr nördlichen gegangen ist; wurde er von Antipas wegen seines Urteils über dessen Heirat mit Herodias gefangen genommen, so mußte jenem dieses um so unangenehmer sein, wenn es von einem mehr in der Nähe seiner gewöhnlichen Residenz Tiberias wirkenden Manne ausging. Dafs Antipas ihn nach Jos., *ant.* XVIII, 5, 1f. nach Machärus am toten Meer bringen liefs, spricht nicht dagegen, hätte vielmehr umgekehrt den Zweck haben können, den unbequemen Mahner möglichst aus seiner Nähe zu entfernen. Die Ortsangabe, die wir Joh. 3, 23 lesen, kann also sehr wohl geschichtlich sein; es wäre ja auch kaum ein Grund abzusehen, weshalb die Tradition von sich aus dergleichen angenommen haben sollte.

Dagegen die Verse 31—36, die gewifs die Rede des Johannes fortsetzen sollen, so gut wie V. 13 ff. die Jesu, passen nicht nur nicht hierher — es war ja schon von dem Widerspruch zwischen 26 und 32 die Rede —, sondern überhaupt nicht in den Mund des Täufers. Wenn er auch bei dem, der von der Erde ist, nicht an sich gedacht haben soll: über Jesus konnte er nun einmal nicht so reden, wie das hier geschieht. Wie sich diese Aussage erklärt, haben wir schon gesehen; V. 32 (*ὁ ἐώρακεν καὶ ἤκουσεν, τοῦτο μαρτυρεῖ, καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει*) ist wahrscheinlich die Urform zu V. 11, aus der dieser (in der mündlichen Überlieferung natürlich) erst entstand. V. 33 (*ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐσθράγισεν ὅτι ὁ θεὸς ἀληθινὸς ἐστίν*) wurde dann zur Ergänzung *e contrario* hinzugefügt, das Übrige zur Begründung des jeweils vorangehenden. Womit übrigens nicht gesagt sein soll, dafs diese Rede schon



in der Überlieferung wesentlich so gelaute haben müßte, wie hier; der Evangelist, der ihr diese Form gab, kann manches auch von sich aus (wenngleich wohl wieder auf Grund anderer Überlieferungen) hinzugetan haben.

Dafs er diese weiteren Zeugnisse des Täufers — denn so waren die Abschnitte zu überschreiben — überhaupt gebracht hat, könnte auffallen; war es denn nicht an den Zeugnissen in Kap. 1 genug, die noch dazu viel weiter gingen, als wenigstens das erste hier? Indes wir haben schon dort gesehen und werden es im Folgenden noch mehrfach bestätigt finden, dafs der vierte Evangelist wohl alles zusammentrug, was er für seinen Zweck irgend Brauchbares aufreiben konnte. Er erinnert in dieser Beziehung mehr noch als an Origenes, mit dem ihn HARNACK vergleicht, an den Verfasser der Offenbarung: wie dieser ein Kompendium der urchristlichen Eschatologie liefern wollte, so er ein möglichst vollständiges Evangelium.

Dafs er die Abschnitte hier gebracht hat, liegt endlich gewifs an der Ortsangabe V. 23. Mochte er nämlich nun Ainon dort suchen, wo es lag, oder nach Judäa verlegen, anders ausgedrückt: mochte er nun Jesus in Judäa in einiger Entfernung oder in nächster Nähe von dem Täufer in Ainon taufen lassen, jedenfalls verlegte er diesen Vorgang in die Gegend nördlich von Jerusalem und Bethanien und mußte ihn deshalb hier erzählen, wo er Jesus im Folgenden nach Samarien führen wollte.

#### Das Gespräch mit der Samariterin (4, 1—42).

Die einleitenden Verse 1—3 hält WELLHAUSEN für Überarbeitung eines Stückes aus der Grundschrift, das eigentlich nach Kap. 7 gehört habe. Für die erstere Meinung oder vielmehr zunächst gegen die Ursprünglichkeit des Abschnitts führt er an, Jesus kehre hier nicht ordnungsmäfsig von der Festreise nach Galiläa heim, sondern wandere dahin aus; Jerusalem und Judäa gälten nicht blofs als seine Wirkungsstätte, sondern auch als seine Heimat, wie in 4, 43—45. Wie es mit diesen letzteren Versen steht, werden wir später sehen; in die hier in Rede stehenden wird die angegebene Auffassung nur eingetragen. Ja „er verlies Judäa und kam wieder nach Galiläa“ — legt wohl vielmehr die entgegengesetzte Anschauung nahe. Fährt WELLHAUSEN fort: „der Anfang ist formell ungeschickt, wegen der unnötigen Wiederholung des explizierten Subjekts, und sachlich unmotiviert,

weil die Feindschaft der Pharisäer in keiner Weise vorbereitet ist“ (20) — so brauchte sie das nach dem Bisherigen doch wirklich auch nicht mehr zu werden; dafs aber nach dem Anfang: *ὡς οὖν ἔγρω Ἰησοῦς* (denn so ist zu lesen) das Subjekt noch einmal wiederholt wurde, geschah, weil Jesus Johannes gegenübergestellt werden sollte, also im Interesse der Deutlichkeit. Damit sind zugleich die Bedenken von SCHWARTZ (der, wie BOUSSET, von der falschen Lesart *ὡς οὖν ἔγρω ὁ χρίστος* ausgeht) und SPITTA beseitigt; BOUSSET hätte nicht sagen dürfen: „dafs 4, 1 literarisch unmöglich ist und Spuren der Bearbeitung aufweist, mufs jeder sehen“ (ThR 1909, 51).

Den zweiten Vers halten aufer SCHWARTZ und SPITTA auch PIERSON-NABER, P. W. SCHMIDT, HEITMÜLLER, A. MEYER und VÖLTER für sekundär. Am ausführlichsten hat über ihn SPITTA gehandelt: der Bearbeiter habe ihn zur Ausgleichung des Widerspruchs hinzugesetzt, in den wegen 1, 33 (dieser ist es, der mit heiligem Geist tauft) die Notiz von dem Taufen Jesu 3, 22 ff. mit der in 7, 39 ausgesprochenen Anschauung, vor der Verklärung Jesu sei noch kein heiliger Geist vorhanden gewesen, geriet, und wegen des Schweigens der Synoptiker über eine Tauffätigkeit Jesu. Aber jenen Widerspruch konnte, wenn er in Kap. 1 und 3 von einer Tradition abhängig war, auch der Evangelist selbst sich zuschulden kommen lassen; ja hätte er ihn bemerkt, so würde er wohl auch bestritten haben, dafs Jesu Jünger taufeten. Dafs er also hier sagt, Jesus selbst habe das nicht getan, wird vielmehr den Grund haben, dafs er auf Grund seiner sonstigen Nachrichten zu wissen glaubte, die Tradition, der er vorher gefolgt war, sei doch nicht genau.

Wenn WELLHAUSEN endlich, wie wir schon sahen, vermutet, der Abschnitt gehöre ursprünglich in Kap. 7 und betreffe eine Reise, die Jesus in umgekehrter Richtung und allein gemacht habe, so ist das, was sich auch später über Kap. 7 ergeben wird, jedenfalls eine ganz bodenlose Behauptung. Dafs bei Lukas (9, 51 ff.) die Reise durch Samarien von Norden nach Süden geht, kann doch für Johannes nichts beweisen; SCHWARTZ hätte also nicht, wie er zu tun scheint, diese vage Vermutung WELLHAUSENS sich aneignen sollen.

Was die Geschichtlichkeit des Abschnitts betrifft, so fällt sie natürlich wieder mit der des ersten Besuchs in Jerusalem. War Jesus damals gar nicht dort gewesen, so konnte er auch

nicht aus Judäa nach Galiläa zurückkehren. Der Evangelist mußte das aber annehmen, weil er zunächst einen Besuch Jesu in Samarien schildern wollte. Auch hielt er es für nötig (ohne deshalb Judäa als die Heimat Jesu anzusehen), jene Rückkehr nach Galiläa noch besonders zu begründen, und erzählte deshalb, Jesus habe erkannt, daß die Pharisäer gehört hätten, er mache mehr Jünger als jener — und wohl gefürchtet, sie würden deshalb gegen ihn auftreten. Erscheinen die Pharisäer sonach hier als Freunde und Parteigänger des Johannes, so werden sie ihn wohl auch gegen Jesus ausgespielt haben; die Ausführungen brauchen also nicht direkt gegen Johannesjünger gerichtet zu sein, sondern gegen die Juden. Die Selbstkorrektur in V. 2 beruhte dann auf besserer Information: Jesus hatte in der Tat nicht selbst getauft — freilich auch nicht seine Jünger taufen lassen. Diese Kunde hatte sich zur Zeit des Evangelisten noch erhalten; die entgegengesetzte Tradition, der er in 3, 22 ff. folgte, erweist sich also von hier aus noch einmal als unhistorisch.

Kommen wir nun zu dem eigentlichen Hauptstück dieses Abschnittes, der Erzählung von Jesu Besuch in Samarien, so wollte sie seinerzeit HITZIG an eine spätere Stelle versetzen. „Philologie heischt unabweislich“, so sagte er (Geschichte 579 f.), „daß c. 4, 3—42“ (ist wohl zu lesen) „in die Nähe der Tempelweihe c. 10, 22, etwa hinter V. 39, verlegt werde. Um der zwei Tage willen c. 4, 40 (vgl. 11, 6) wurde die Begegnung mit der Samariterin dem Abschnitt 4, 43—54 vorangeordnet. Allein die zwei Tage V. 43 waren die zwei des Pfingstfestes c. 5, 1; c. 4, 44 bezieht sich auf c. 5, 38. 40 ff. (so ist wohl zu lesen) und c. 5 folgte ehemals“ (aber nicht unmittelbar) „hinter c. 3, 36“. Aber auch wenn man so, wie eben geschehen, erklärt und verbessert — etwas anders scheint H. HOLTZMANN (ZNW 1902, 59) HITZIG zu verstehen —, wird dessen Argumentation nicht begreiflicher und einleuchtender; wir können also wohl von ihr ohne weiteres und völlig absehen. Daß auch WELLHAUSEN meint, der Abschnitt gehöre eigentlich an eine spätere Stelle, sahen wir schon; ebenso urteilen SCHWARTZ und BACON. Sie haben aber dabei nur die Grundschrift im Auge, aus der die Geschichte stammen soll; und ebenso urteilen in ihrer Weise WENDT und SPITTA. VÖLTER endlich betrachtet V. 4—48, da sich 44 an 3 anschliesse, vielmehr als eine Einschaltung, aber wohl aus einer andern Quelle; denn er unterscheidet in dem Abschnitt wieder

mancherlei Interpolationen, die auch für WENDT und SPITTA die Hauptbeweise für ihre These bilden und ebenso von den anderen angenommen werden.

Wenn dabei zunächst SCHWARTZ die Stundenangabe V. 6 (*ὥρα ἣν ὡς ἔκτεη*), weil sie nicht an der rechten Stelle stehe, für später erklärt, so ist das sicher nicht berechtigt. Auch wenn er vorher fragt: „was heisst 4, 7 *γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρίας*? Die Stadt (Samaria) liegt weitab, nicht nur von dem Jakobsbrunnen, sondern auch von dem Felde bei Sichem, das Jakob seinem Sohne Joseph schenkte. Ebenso unerhört ist es, den Namen vom Lande zu verstehen: die Örtlichkeit soll ja in Samarien liegen; was hat es dann für einen Sinn, zu sagen: es kam ein Weib aus Samarien nach Samarien?“ (1908, 504f.) — so ist darauf zu antworten, daß das auch nicht dasteht; daß das Weib aber noch einmal als aus der Landschaft Samarien stammend bezeichnet wird — denn nur daran ist nach V. 4f. zu denken —, geschieht deshalb, weil es darauf für das Folgende ankam. Und wäre es auch auffällig, warum müßte der Zusatz dann, wie SCHWARTZ annehmen scheint, von dem Bearbeiter gemacht worden sein?

WELLHAUSEN sagt weiterhin: „an 4, 8 (*οἱ γὰρ μαθηταὶ αὐτοῦ ἀπεληλύθεισαν εἰς τὴν πόλιν, ἵνα τροφὰς ἀγοράσωσιν*) haben schon die Syra und BLASS Anstofs genommen und den Anstofs in ihrer Art (nämlich durch Versetzung vor 7: *ἐρχεται γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρίας ἀντλῆσαι ὕδωρ· λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· δός μοι πεῖν*) beseitigt. Die Angabe ist nachgetragen, um zu erklären, daß die Jünger bei dem Gespräch Jesu mit der Frau nicht zugegen sind“ (21). Aber braucht das erst durch einen Späteren geschehen zu sein? Daß, um Zehrung zu kaufen, zwei Jünger genügt hätten (oder wäre das bei der Feindschaft der Samariter zu gefährlich gewesen?), kann doch nicht gegen die Ursprünglichkeit der Notiz geltend gemacht werden, die gleichwohl auch von SCHWARTZ, BOUSSET, SPITTA und VÖLTER bestritten wird.

WENDT meint ferner, die Worte *οὐτε ἀντλημα ἔχεις καὶ τὸ φρέαρ ἐστὶν βαθύ* in V. 11 seien später hinzugesetzt, weil das Weib glaube, Jesus könne ihr nur deshalb kein lebendiges oder Quellwasser geben, weil er kein Schöpfgefäß habe und der Brunnen tief sei, während sie nach V. 12 (*μὴ οὐ μείζων εἰ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ, ὃς ἔδωκεν ἡμῖν τὸ φρέαρ, καὶ αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ ἔπιεν καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ καὶ τὰ θρέμματα αὐτοῦ;*) ganz



richtig verstanden habe, daß ihr Jesus besseres Wasser als das der Jakobszisterne geben könne. Auch WELLHAUSEN und SCHWARTZ finden hier einen Widerspruch, während SPITTA V. 11 und 12 zusammennimmt, also als miteinander verträglich ansieht. Und in der Tat kann *φοιὰρ*, wie SCHWARTZ selbst sagt, auch den gegrabenen Brunnen bedeuten, ja der Jakobsbrunnen, wie er jetzt noch gezeigt wird, ist ein solcher. Dann aber konnte das Weib sehr wohl sagen: wie kannst du mir Quellwasser geben, da doch selbst unser Vater Jakob diesen Brunnen erst graben mußte, und den kannst du nicht benutzen, weil du keinen Eimer hast und er zu tief ist, um mit der Hand zu schöpfen? Es liegt also kein Anlaß vor, V. 11 teilweise auszuschalten, geschweige denn zu den anderen kritischen Operationen, die WENDT, WELLHAUSEN und auch SPITTA sonst noch vornehmen.

WENDT erklärt auch die Worte: *καὶ τίς ἐστὶν ὁ λέγων σοι· ὅς μοι πεῖν* in V. 10 für später, da sie keine notwendige Voraussetzung für die Frage der Frau: du bist doch nicht größer als unser Vater Jakob — bildeten. Sie schienen vielmehr schon zur Vorbereitung auf die nachherige messianische Selbstbezeugung Jesu (V. 25 f.) zu dienen und dürften im Zusammenhang mit dieser Selbstbezeugung dem Evangelisten zugehören. Natürlich mußte dann in der Quelle am Schlusse von 10 statt *αὐτόν με* und statt *ἔδωκεν ἔδωκα* gestanden haben. Aber daß die Frau jene Worte nicht berücksichtigt oder zu berücksichtigen braucht, beweist doch noch nicht, daß sie nicht ursprünglich sind; die Frau mißversteht Jesus doch überhaupt, wenn sie meint, er wolle ihr nur Quellwasser geben.

Aus anderen Gründen hält SPITTA jene Worte für später. Er meint wohl, Jesus hätte von sich nicht so in der dritten, sondern in der ersten Person gesprochen; deshalb bezöge sich *αὐτόν* und *ἔδωκεν* ursprünglich auf Gott, und der Vers habe gelautet: wenn du von der Gabe Gottes wüßtest, würdest du ihn bitten, und er gäbe dir lebendiges Wasser. Wobei nur leider übersehen ist, daß ein solches Wort Jesu gar nicht zu der verwunderten Frage der Samariterin V. 9 paßt: wie bittest du, der du ein Jude bist, mich, die ich ein samaritisches Weib bin, um einen Trunk? V. 10 ist sicher ebenso ursprünglich wie die folgenden.

WELLHAUSEN meint, ursprünglich habe dagestanden, daß die Frau Jesus wirklich zu trinken gegeben habe; das sei später

als bedenklich gestrichen worden. Aber wem sollte das denn so erschienen sein? Zudem kann man doch auch bei unserem gegenwärtigen Text ganz gut annehmen, daß die Frau Jesus wirklich zu trinken gegeben habe. WELLHAUSEN sagt ja selbst: „wenn sie in 4, 9 keine Widerrede macht, sondern sich anschickt, Jesus Wasser zu reichen, so bekommt seine Antwort (10) erst Sinn“ (22). Wozu also jene unbeweisbare und unwahrscheinliche Hypothese? Erst recht nicht darf man freilich V. 9 mit LEPSIUS für später erklären.

Auch daß  $\pi\eta\gamma\gamma\acute{\iota}$  in 6 unerträglich störe und vielleicht von einem Korrektor stamme, braucht man nicht mit WELLHAUSEN anzunehmen, wenn der Jakobsbrunnen eben ein Brunnen war. Allerdings bedeutet  $\pi\eta\gamma\gamma\acute{\iota}$  sonst die Quelle, aus der man trinken kann, ohne einen Schöpfeimer zu haben, aber konnte es hier, wie schon THEODOR VON MOPSVESTE annahm, nicht einmal für  $\phi\acute{o}\epsilon\alpha\varsigma$  stehen?

Dann wäre es also auch nicht nötig, umgekehrt mit SPITTA, weil der Jakobsbrunnen keine  $\pi\eta\gamma\gamma\acute{\iota}$  sei, in 6 τοῦ Ἰακώβ zu streichen und 11 ff., wo von einem Brunnen wirklich die Rede ist, aus einer Parallelüberlieferung abzuleiten. Ja, wenn man bei der  $\pi\eta\gamma\gamma\acute{\iota}$  V. 6 an eine sprudelnde Quelle denkt, so wird doch die Bitte Jesu an die Samariterin, ihm zu trinken zu geben, ganz unverständlich; denn aus einer solchen Quelle trinkt natürlich jeder selbst, indem er mit der Hand schöpft. So hat SPITTA hier statt der eingebildeten eine viel gröfsere wirkliche Schwierigkeit geschaffen.

„Im weiteren Verlauf des uns vorliegenden Gesprächs“, so fährt WENDT fort, „ist höchst auffallend der springende Wechsel der Themata. Der Übergang von den Worten Jesu über das Lebenswasser, das er zu geben vermag (V. 13 f.), zu der Erörterung des bisherigen Ehelebens der Frau (16—18) ist ebenso abrupt, wie dann wieder der Übergang von diesem Thema zu der Frage nach dem rechten Ort der Gottesverehrung (19 ff.). Man pflegt zu erklären, daß Jesus wegen der Verständnislosigkeit der Frau seinen Worten vom Lebenswasser gegenüber zunächst ihr Schuldbewußtsein zu erregen und auf diesem Wege ihr Verlangen nach seiner Heilsgabe zu begründen gesucht habe. Aber diese Zweckbeziehung der Worte Jesu wird im Texte durch nichts angedeutet. Hätte sie bestanden, so müßte man sagen, daß die Frau durch ihre Frage nach dem rechten Ort der Gottes-

verehrung Jesus von jenem heiklen Thema abzulenken und seinen Zweck zu vereiteln gewußt hätte. Denn Jesus sagt im Folgenden nichts von dem Verhältniß der bevorstehenden messianischen Heilszeit zur Sünde der Menschen und von der Notwendigkeit, daß sich die rechten Gottesanbeter reuig von der Sünde abkehren. Wie leicht hätte er dem Gespräch über die Gottesanbetung diese Wendung geben können. Eines ernstesten Schuld-  
 bewußtseins der Frau bedurfte es aber auch gar nicht, um die Frau zum Glauben an seine Messianität zu führen. Sie selbst gründet ihren Glauben bloß auf die Tatsache, daß Jesus ihr alles gesagt habe, was sie getan habe (V. 28f. 39), d. h. daß er ihr eine Probe seines wunderbaren Wissens um ihr Vorleben gegeben habe. Bei dieser Begründung ihres Glaubens spielt auch die Bedeutsamkeit seiner Worte über den Ort und die rechte Art der Gottesverehrung keine Rolle. . . . Nach 29 machen nicht sie, sondern die Worte 17f. den entscheidenden Eindruck auf die Frau. Es könnte sich der weitere Bericht V. 28—30 und 39—42 auch ohne das Gespräch über die rechte Gottesanbetung unmittelbar an 16—18 anschließen. Andererseits würde man auch für das Verständnis dieses Gesprächs über die Gottesanbetung nichts vermissen, wenn das Gespräch über das Eheleben der Frau 16—18 fehlte. Die einzelnen Teile der uns vorliegenden Darstellung sind also nicht organisch fest miteinander verbunden“ (I, 116f.). Das mag zum Teil etwas übertrieben sein — in dem: er hat mir alles gesagt, was ich getan habe (29) liegt doch wohl das Bewußtsein einer Schuld —, aber im großen und ganzen hat WENDT zweifellos recht. WELLHAUSEN hätte deshalb nicht behaupten sollen, von V. 19—26 sei 16—18 nicht zu trennen. Daß diese Verse sich ebensowenig eng an das Vorhergehende anschließen, hat auch er empfunden, während SPITTA 19ff. davon trennt. Aber daß der Abschnitt der anderen Quelle angehört hätte (SPITTA) oder daß 16—26 ein späterer Zusatz sei (WELLHAUSEN), läßt sich so wenig beweisen, wie daß 16—18 (WENDT) oder umgekehrt 10—15 (SOLTAU und VÖLTER) bez. 13f. (PIERSON-NABER) interpoliert sei. Man müßte ja dann außerdem annehmen, daß die Bitte der Frau in V. 15 ursprünglich nur gelauteet hätte: Herr, gib mir dieses Wasser —, und im Sinne Jesu zu verstehen gewesen sei, sowie daß die ersten Worte von 19 (da sagte das Weib zu ihm) erst vom Redaktor hinzugesetzt seien. Oder wenn man das annehmen wollte, so hätte man doch

im übrigen für diese Theorie so wenig Gründe, wie für die anderen. Alles, was man sagen kann, ist, daß in 5—15, 16—18 (19) und 19 (20)ff. drei Erzählungen nebeneinander gestellt sind, die wohl ursprünglich gegeneinander selbständig waren und aus verschiedenen Traditionen herkommen.

Sehen wir den letzten Abschnitt noch genauer an, so will KREYENBÜHL in den Schlußworten von V. 22 (das Heil kommt von den Juden) eine der abgeschmacktesten und unmöglichsten Glossen erkennen und LEPSIUS, SPITTA, A. MEYER und MERX stimmen ihm zu. Das vorangehende: ihr betet an, was ihr nicht kennt, wir beten an, was wir kennen — vereinigt KREYENBÜHL, wie übrigens auch OVERBECK, dann wohl so mit dem übrigen, daß er bei „ihr“ an Samariter und Juden, die bei Johannes sonst immer als unwissend gelten, bei „wir“ an die Christen denkt. Aber das ist nicht nur nach V. 20, sondern auch noch nach der Antwort Jesu V. 21: glaube mir, Weib, es kommt die Stunde, wo ihr weder auf diesem Berge, noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet — wohl doch nicht möglich; oder es entsteht die neue Schwierigkeit, dass Jesus eine Anbetung Gottes beigelegt würde. Wenn also in V. 21 u. 22 nur die Samariter angeredet sind, dann widerspricht dieser Vers allerdings auch in seinem zweiten Teile dem Vorangehenden und Nachfolgenden (das ja auch mit ἀλλὰ angeschlossen wird: aber es kommt die Stunde und ist schon jetzt da, wo die wahren Anbeter den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten) und wird daher wohl von WELLHAUSEN für später erklärt, während PIERSON-NABER und VÖLTER umgekehrt V. 21 und 23f. so ansehen. Und beides ist jedenfalls richtiger, als wenn SCHWARTZ V. 22—24, ohne darin zu unterscheiden, für eine spätere Dublette zu 21 erklärt, SPITTA dagegen umgekehrt aus der Quelle ableitet, dagegen 21 dem Bearbeiter zuweist. Aber richtig ist die WELLHAUSENSCHE Annahme auch so wenig wie die entgegengesetzte von PIERSON-NABER und VÖLTER. Zwar daß man bei der ersteren auch noch den Anfang von 23 für später halten müßte, hat nicht viel zu sagen; indes nach allem Bisherigen werden wir in 22 auf der einen und 21. 23 auf der anderen Seite wieder nicht Quelle und Bearbeitung, sondern zwei verschiedene Traditionen benutzt finden, eine jüdische und eine überjüdische.

Wenn weiterhin SCHWARTZ V. 25 (da sprach das Weib zu ihm: ich weiß, daß der Messias kommt: der wird uns alles



verkündigen) für später erklärt, so hat ihn dazu wohl nur sein Verdacht gegen 26 veranlaßt. Ja dieser Vers (da sprach Jesus zu ihr: ich bin es, der mit dir redet) wird auch von WENDT und SPITTA für hinzugesetzt erklärt, von ersterem zugleich mit 28—30, weil das alles ganz der charakteristischen Auffassung des Evangelisten von der Art der messianischen Selbstbezeugung Jesu und ihrem Erfolg entspreche, von letzterem gerade, weil dazu die unsichere Frage der Frau in 29: ist dieser etwa der Messias? — nicht passe. Aber konnte nicht auch erzählt werden, daß sie so vorsichtig und zurückhaltend gefragt habe, wenn sich ihr gegenüber Jesus als Messias bekannt hatte? Ja, wird das nicht vorausgesetzt, wenn es in 39 heißt, viele von den Samaritern hätten an ihn geglaubt? Daß SPITTA in der vorangehenden Aufforderung der Frau: kommt und seht einen Menschen, der mir alles, was ich getan habe, gesagt hat — die Worte: was ich getan habe — für später erklärt, ist ja eine notwendige Folge seiner Theorie über das Vorhergehende; aber auch so paßt der Vers nicht recht zu 22ff., worauf er sich nach SPITTA beziehen soll. Denn dort hat Jesus der Frau nicht alles gesagt, sondern nur eine Frage beantwortet; man kann aus dem Vers also keinen Beweis für die Berechtigung jener Kritik entnehmen.

Da WELLHAUSEN, SCHWARTZ, BOUSSET, SPITTA und VÖLTER V. 8, wo sich die Jünger entfernt haben, für sekundär halten, so müssen sie natürlich ebenso über 27 urteilen, wo diese zurückkehren; umgekehrt, wenn jener ursprünglich war, so auch dieser. Oder erregt er doch Bedenken? WELLHAUSEN sagt darüber: „nach dem Abgang der Frau (V. 28) entsteht nun eine Pause, wo Jesus mit den Jüngern allein ist und essen könnte. Aber diese bequeme Gelegenheit wird nicht benutzt; vielmehr erst, nachdem auf den Bericht der Frau die Einwohner der Stadt heraus zu Jesus gekommen sind, fordern die Jünger ihn auf, zu essen“ (21). Man könnte diese Einwendung zunächst etwas sehr kleinlich finden; vor allem aber beruht sie wieder auf ungenauer Exegese. Johannes sagt gar nicht, die Jünger hätten Jesus zum Essen aufgefordert, nachdem die Einwohner der Stadt heraus zu Jesus gekommen waren; sondern er schreibt, offenbar absichtlich Aorist und Imperfekt unterscheidend; ἐξῆλθον ἐκ τῆς πόλεως καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτόν. Damit ist zugleich gezeigt, daß die Jünger nicht, wie WELLHAUSEN meint, erst bei der

Samariter, statt bei ihrer eigenen Ankunft mit der Aufforderung *φάγε* kommen: sie kommen damit doch vor jener. Wenn WELLHAUSEN weiterhin auch diese Aufforderung im Munde der Jünger befremdend findet, weil sie mit ihrem Meister zusammen zu essen pflegten — die Syra ließt deshalb allerdings: sie baten ihn, er möge mit ihnen Brot essen —, so kann man doch ganz gut annehmen, sie hätten schon in der Stadt gegessen haben sollen. Und daß Jesus endlich in 32 ff. zu den Samaritern gar nichts sagt, ist keineswegs auffällig, sondern ganz natürlich: sie sind ja noch gar nicht da. Wie kann dann aber WELLHAUSEN auf diese windigen Gründe hin die Behauptung aufstellen: „V. 27 ist ein Zusatz und in 30 f. hat ursprünglich gestanden: die Samariter nahmen Speise zur Hand und gingen heraus aus der Stadt und kamen zu Jesus und baten ihn: Rabbi, ifs“ (21); die Jünger wurden erst eingeführt, um die Samariter zurückzudrängen und keinen Gedanken an die Efsgemeinschaft mit ihnen aufkommen zu lassen? Wie soll man sich denn jenen angeblich ursprünglichen Text erklären und weshalb soll der Bearbeiter an der Efsgemeinschaft Jesu mit den Samaritern Anstoß genommen haben? Übrigens scheint SCHWARTZ, dem WELLHAUSEN diese Theorie verdankt, später an ihr selbst irre geworden zu sein; in seiner eigenen Abhandlung trägt er sie nicht mehr vor, sondern begründet die Ausschaltung von V. 27 nur damit, daß die Jünger, wie sie wiederkommen, sich doch nicht in das Gespräch Jesu mit der Samariterin mischen. Aber mußte man denn das unbedingt erwarten? Wäre es nicht vielleicht umgekehrt einem Kritiker wie SCHWARTZ aufgefallen?

Das Gespräch Jesu mit seinen Jüngern ist nun allerdings auch von anderen für später erklärt worden: früher von VAN MANEN, später von SPITTA und VÖLTER. Sie führen für dieses Urteil namentlich an, daß das Gespräch den Zusammenhang unterbreche (VAN MANEN übersetzt dabei V. 30 ebenso ungenau wie WELLHAUSEN), aber konnte es denn nicht auch, wie SCHWARTZ sagt, die Zeit ausfüllen sollen, die die Samariter brauchen, um den Weg von der Stadt zu Jesus zurückzulegen (so war ja das *ἡφ' οὗτο* in V. 30 zu erklären)? Wenn SPITTA noch hinzufügt: „in unserer Situation, wo Jesus bereits V. 7 das Weib um einen Trunk Wassers gebeten, wo die Jünger in der Stadt gewesen waren und Speise mitgebracht hatten, wo er selbst durch keine Arbeit aufgehalten war zu essen, ist es doch unbegreiflich, wie

er die Speise mit jener Motivierung ablehnen konnte“ (102), so ist das ein historisches Bedenken, das hier doch wohl noch nicht hergehört. Noch weniger darf man freilich mit VAN MANEN zwischen V. 32f. und 34, zum Teil weil dort *βρωσις*, hier *βρωμα* steht, einen Widerspruch finden; auch V. 32 (*ἐγὼ βρωσὼν ἔχω φαγεῖν ἢν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε*) ist gewiß schon im Sinne von 34 (*ἐμὸν βρωμά ἐστὶν ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον*) zu verstehen. SCHWARTZ hat also recht, wenn er sagt: „im ersten Teil (des Gesprächs) ist der Anschluss an die Situation gewahrt; der überlieferte griechische Text bietet an und für sich keinen Anstoß“ (1908, 507). Aber wie steht es mit dem Folgenden?

Um diese Frage zu beantworten, wird es gut sein, zuerst einmal festzustellen, was derjenige, der V. 35ff. schrieb, sich dabei gedacht haben wird. Er hat jedenfalls (wie er auch die ersten Worte: sagt ihr nicht: es ist noch vier Monate, so kommt die Ernte — verstanden haben mag) die Felder, weiß zur Ernte, die die Jünger ansehen sollen, auf die Samariter gedeutet, die nach 30 eben zu Jesus herauskommen. Ebenso ist wohl klar, daß Jesus bei dem Erntenden, der schon Frucht zu ewigem Leben sammelt und dadurch Lohn empfängt (denn der arbeitende Landmann muß zuerst an der Frucht Anteil haben, II. Tim. 2, 6, vgl. I. Kor. 9, 7) an seine Jünger gedacht haben soll. Aber kann unter dem Säenden, der sich zugleich mit dem Erntenden freuen soll und in V. 37 noch einmal von jenem unterschieden wird, wirklich, wie es allerdings der erste Eindruck nahelegt, Jesus verstanden werden sollen? Dagegen spricht doch schon, daß es gleich in 38 weitergeht: andere haben gearbeitet und ihr seid in ihre Arbeit eingetreten. So konnte Jesus doch wohl von der Arbeit, die er allein verrichtet hatte, nicht gesprochen haben sollen; bei diesen anderen, dann aber auch bei den Säenden, ist also an frühere, und das heißt doch wohl an alttestamentliche Propheten zu denken.

So wird derjenige, der diese Verse schrieb, sie verstanden haben. Aber SCHWARTZ hat gewiß recht, wenn er sagt: „man hüte sich davor, sich bei dieser Erklärung“ (die bei ihm übrigens etwas anders lautet) „zu beruhigen; sie kann dem Text nur abgezwungen werden“ (1908, 508). Zwar was er in erster Linie an ihm anstößig findet („daß der Numerus 4, 38 plötzlich wechselt oder, wie mans auch nehmen kann, daß nicht schon 4, 36. 37 die

Plurale stehen, die wegen des *ἐμεῖς* 4, 38 nötig sind“ — ebd. 509), das ist nicht weiter auffällig; nachdem die Jünger V. 35 angeredet worden waren, konnte 36f. doch von ihnen in der dritten Person gesprochen werden. Auch den Aorist *ἐγὼ ἀπέστειλα ὑμᾶς θερίζειν* (oder ist das Perfektum *ἀπέσταλκα* zu lesen?) und das weitere Perfektum *εἰσεληλύθατε* 38 kann man zur Not auf jene Aufforderung Jesu V. 35 beziehen: aber das ist doch schon sehr mißlich, und andere Anstöße kommen hinzu, wenn man den Abschnitt nun noch einmal durchgeht. Warum wird 36 gesagt, der Säende (der doch vor Jahrhunderten gelebt hatte) sollte sich zusammen mit dem Erntenden freuen: warum wird in 37 noch besonders hervorgehoben, der Säende und der Erntende seien voneinander verschieden? Deutet das alles nicht darauf hin, daß diese Worte ursprünglich einen andern Sinn gehabt haben müssen? Unter dem Säenden, bez. denen, die gearbeitet haben, wird doch Jesus (und der Kreis seiner ersten Jünger) verstanden worden sein; der Erntende oder diejenigen, die in jener Arbeit eingetreten sind, stehen aber wieder in V. 35f. und 37f. in einem verschiedenen Zeitverhältnis zu ihm. „In 37f.“, so sagt nun WELLHAUSEN im wesentlichen richtig, „fallen Saat und Ernte auseinander; Jesus (und der Kreis seiner ersten Jünger) säte, aber erst die (späteren) Jünger ernten. Dagegen in 35f. fallen Saat und Ernte zusammen; Jesus sät und (der Kreis seiner ersten Jünger) erntet zugleich“ (21). Freilich wenn WELLHAUSEN V. 37f., weil an die Jünger gerichtet, für nachgetragen erklärt, so hängt das mit seinem früher besprochenen Urteil über das Vorangehende, das ursprünglich an die Samariter gerichtet gewesen sein soll, zusammen; außerdem ist doch auch 35f. schon an die Jünger gerichtet. Richtiger hatte also bereits VAN MANEN V. 35f. und 37f. aus verschiedenen Traditionen abgeleitet; an späteren literarischen Ursprung einzelner Verse ist auch hier nicht zu denken.

Im Folgenden hat CRAMER V. 39 (*ἐκ δὲ τῆς πόλεως ἐκείνης πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν τῶν Σαμαρειτῶν διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικὸς μαρτυρούσης ὅτι εἶπέν μοι πάντα ἃ ἐποίησα*) für eine eigentliche Glosse erklärt, weil es nicht hierher passe. Aber wie VAN MANEN zeigt, ist der Vers unentbehrlich: wenn es 41f. heisst: viel mehr glaubten um seines Wortes willen und sagten zu dem Weibe: wir glauben nun nicht mehr um deiner Rede willen usw. —, so muß vorher davon die Rede gewesen sein. Nun hält freilich



auch WELLHAUSEN V. 39–42 (namentlich wegen des *σωτήρ* in 42) für überarbeitet und SCHWARTZ (außerdem auch wegen der Rückbeziehung von 39 auf 29, die doch gar nicht auffällig ist) für einen „schlechten und jungen Flicker“ (1908, 507); aber dazu reichen die angeführten Gründe entfernt nicht zu. SPITTA erklärt V. 39 für später, weil er zunächst vor 30 stehen müßte, und dann wegen seines Inhalts. „Wie kann von dem Glauben der Samariter die Rede sein, wo das Weib selbst nur mit der Frage vor sie getreten ist V. 29: *μήτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός?*“ (100). Es ergibt sich eben aus 39 wieder, daß dies nicht als zweifelnde, sondern nur als zurückhaltende Frage gemeint war. Auch daß der Vers eigentlich vor 30 stehen müßte, kann man nicht sagen; der Glaube der Samariter konnte ganz gut hier erwähnt werden, wo er weiter geführt werden soll. V. 39 mit LEPSIUS hinter 40 zu stellen, geht jedenfalls nicht an; vielmehr fällt, ist 39 ursprünglich, auch das (von VÖLTER geteilte) Hauptbedenken gegen 41f. dahin. Denn wenn SPITTA für den sekundären Ursprung dieser Verse noch anführt, die Samariter könnten doch nach zweitägigem Aufenthalt Jesu in Sychar noch keine volle Erkenntnis von seiner Sendung als Heiland der Welt gezeigt haben, so ist das ein geschichtliches Urteil, das erst angebracht ist, wenn wir uns nun dieser anderen Frage nach der Glaubwürdigkeit des Berichts zuwenden.

Sie läßt sich in manchen Einzelheiten sehr wohl festhalten Ein, ja der direkteste Weg von Judäa nach Galiläa führt über Sychar (wie doch wohl zu lesen ist), das heutige Askar. Daß in der Nähe ein Feld läge, das Jakob seinem Sohn Joseph gegeben habe, konnte man nach gen. (33, 19.) 48, 22, Jos. 24, 32 annehmen. Auch daß dort damals schon der Brunnen Jakobs gezeigt wurde, ist sehr wohl möglich. Ebenso ist auf verschiedene Weise erklärt worden, wie eine Samariterin daselbst (und zwar um die sechste Stunde, also mittags) Wasser holen konnte. Daß Jesus seine Jünger nach Nahrung in die Stadt schicken und unterdes ein Weib um einen Trunk Wasser bitten konnte, hätte man überhaupt nicht bezweifeln sollen. Ebenso wenig ist auffällig, daß die Frau Jesus wohl sofort als Juden erkannt haben soll. Selbst das ist nicht richtig, daß der Jakobsbrunnen eine bloße Zisterne gewesen sei, die kein lebendiges Wasser hergeben konnte; er scheint auch durch eine Quelle oder wenigstens Grundwasser gespeist worden zu sein.

Man könnte sich sogar denken, daß das Gespräch, bei dem sonst niemand gegenwärtig war, von Jesus oder der Frau später anderen mitgeteilt worden wäre; aber was hilft das alles, wenn es nicht nur in dieser Form, mit diesen unmöglichen Mißverständnissen in 11 f., 15 und 33, sondern überhaupt nicht stattgefunden haben kann?

Zwar daß Jesus nach Markus und Matthäus nie nach Samarien gekommen ist, beweist noch nichts. Wenn Lukas ihn nicht nur (10, 29 ff.) das Gleichnis vom barmherzigen Samariter erzählen läßt (das gewiß echt ist, aber natürlich nichts für eine Wirksamkeit unter den Samaritern beweist), auch nicht nur (17, 11 ff.) unter zehn Aussätzigen einen Samariter heilen läßt, von denen einer ein Samariter war (was gewiß eine ungeschichtliche Ausschmückung jener anderen Erzählung von der Heilung eines Aussätzigen, Mark. 1, 40 ff. und Par., bildet und auch, wenn es anders wäre, keinen Besuch in Samarien beweisen würde), sondern wirklich (9, 52 ff.) einen solchen machen läßt, so könnte das an sich geschichtlich sein. Umgekehrt könnte das Verbot Jesu an seine Jünger, in eine Samariterstadt zu gehen (Matth. 10, 5), ihm erst später in den Mund gelegt worden sein. Aber wahrscheinlich ist weder das eine noch das andere. Wir werden später sehen, wie Jesus später ein freundlicheres Verhalten zu den Heiden zugeschrieben worden ist, als er es tatsächlich beobachtet hatte; so wird man ihm auch dieses Verbot nicht erst später in den Mund gelegt, sondern gerade umgekehrt jene freundlichere Stellung zu den Samaritern erst nachträglich zugeschrieben haben, als man selbst Samaritermission zu treiben begonnen hatte und nun natürlich annahm, das mußte auch Jesus schon getan haben. Erst recht ungeschichtlich ist also die Darstellung des Johannesevangeliums, die in dieser Richtung noch weiter geht: wenn Lukas Jesus nur einen vergeblichen Versuch machen liefs, erzählt Johannes, er habe in der Tat mit Samaritern gesprochen und auch Erfolg gehabt.

Wollte man das einmal (weil man es für selbstverständlich hielt) berichten, so konnte man es auch leicht so einkleiden, wie es Joh. 4, 4—15 geschieht. Man wußte noch (oder glaubte zu wissen), Jesus habe vor allem in Galiläa und Judäa gewirkt; nun so mußte er in Samarien auf der Durchreise gepredigt haben. Da die Juden aber mit den Samaritern nicht verkehrten, mußte er erst Anknüpfung gesucht haben. Die finden die

Frommen des alten Bundes aber gewöhnlich am Brunnen (gen. 24, 11 ff. 29, 2 ff., ex. 2, 16 ff., I. Sam. 9, 11), speziell Isaak dadurch, daß er Rebekka um einen Trunk Wassers bittet. Man braucht also nicht die auch sonst ganz andersartige Erzählung von dem Buddhaschüler Ananda und dem Tschandalamädchen heranzuziehen, nicht einmal die Geschichte von der Phönizierin Mark. 7, 24 ff., Matth. 15, 21 ff. Schon wegen jener Bezugnahme auf das alte Testament dachte man nun auch gerade an den Jakobsbrunnen; oder man wufste, daß Jesus da vorbeikommen mußte; oder er war sonst bekannt. Daß das Gespräch um die sechste Stunde stattfand, sollte natürlich (ohne daß darin ein tieferer Sinn oder ein Gegensatz zu dem *πρὸς* Joh. 3, 2 zu suchen wäre) erklären, daß Jesus besonderen Durst hatte; daß er seine Jünger weggeschickt hatte, — daß sie ihm nicht helfen konnten. Vielleicht geht der Zug auch zugleich auf die ähnliche Notiz Luk. 9, 52 zurück, Jesus habe vor sich her Boten geschickt und sie seien in ein samaritisches Dorf gekommen; doch bedarf es dieser Annahme offenbar gar nicht. Daß Jesus dann gleich von lebendigem Wasser im geistigen Sinne geredet haben sollte, das er geben könnte, entsprach der späteren Anschauung von ihm; das Bild erinnert an das alte Testament, sofern Jer. 2, 13 Gott die lebendige Quelle genannt wird, und kam auch sonst damals vor (apoc. 21, 6. 22, 17). Wie es ursprünglich entstanden sein dürfte und ob es später durch andere Religionen beeinflusst wurde, braucht hier nicht untersucht zu werden. Das weitere Bild in V. 14: das Wasser, das ich einem gebe, wird in ihm eine Quelle von Wasser werden, die bis ins ewige Leben springt — muß wie das ähnliche 7, 38 einer Brunnenfigur abgesehen sein, Die Mißverständnisse in 11 f. und 15 hat der Evangelist wohl selbst hinzugetan; dagegen das Andere, was wir bisher betrachtet haben, schon der Tradition entlehnt — sonst wäre seine Darstellung gewiß einheitlicher geworden, als sie es tatsächlich ist.

Wir sahen früher, daß in 16—18 (oder 19) eine besondere Überlieferung benutzt sein wird, und dürfen bei ihrer Erklärung also nicht an das Bisherige anknüpfen. Ungeschichtlich ist sie nämlich auch: Jesus konnte trotz alles Scharfblicks diesem (oder einem andern) Weibe nicht ansehen, daß sie fünf Männer gehabt hatte und jetzt mit einem lebte, der nicht ihr Mann war. Wie wird also diese Tradition entstanden sein? Man hat die Sama-

riterin, wie sie hier geschildert wird, schon oft mit der Sünderin Luk. 7, 36 ff. verglichen, an die bei Johannes auch das erinnert, daß Jesus sie als solche und sie Jesus als Propheten erkennt, wie bei Lukas bei dieser Gelegenheit von ihm gesagt wird: wäre dieser ein Prophet, so hätte er erkannt, wer und was für eine Frau das ist. Daß eine danach vorgestellte Frau deshalb mit der Samariterin identifiziert worden sei, weil Jesus mit seinen Tränen die Füße netzen, etwas Ähnliches war, wie ihm einen Trunk Wasser darreichen, wäre wohl eine zu künstliche Erklärung; viel näher liegt es doch, anzunehmen, daß die Sünderin, die man irgendwie mit Jesus in Berührung kommen liefs, deshalb als Samariterin bezeichnet wurde, weil die Samariter als Sünder galten. Dann würde auch dadurch (wie schon durch die Charakteristik des Weibes, das eigentlich nicht in die Gesellschaft paßt, mit der Jesus bei Johannes sonst verkehrt) bestätigt werden, daß wir es hier mit einer älteren Tradition zu tun haben: der Evangelist hatte ja nicht dieses ungünstige Urteil über die Samariter. Die fünf früheren und der eine jetzige Mann der Samariterin erklären sich nicht etwa, wie merkwürdigerweise die ganze kritische Schule annimmt, aus den fünf Göttern, die nach Jos., *ant.* IX, 14, 3 die Vorfahren der Samariter verehrt hatten, und aus Jahve, dessen Verehrung durch diese die Juden als illegitim angesehen hätten, oder auch aus Simon Magus, geschweige denn aus den fünf oder vielmehr sechs Buhlen, die im Gilgameschepos der Ištar zugeschrieben werden. Sondern die fünf Männer, die sie wohl nicht alle wird durch den Tod verloren haben sollen, und der Buhle, den sie jetzt hat, sollen einfach die Verworfenheit des Weibes beweisen; deshalb wurden sie ihm beigelegt. Nachdem es aber einmal als Samariterin bezeichnet worden war, konnte die Tradition nun auch (vielleicht schon in der Tradition) mit der im Vorangehenden verwandten verbunden werden: so erklärt sich diese Fortsetzung, die doch keine rechte Fortsetzung ist.

Endlich der dritte Gang des Gesprächs, der sich wieder nicht recht an das Vorhergehende anschließt, kann auch nicht geschichtlich sein. Zwar lag in jenen Worten von dem Tempel, den Jesus in drei Tagen aufbauen wollte, daß man Gott nicht mehr im Tempel zu Jerusalem anbeten würde; aber in der Form, wie hier, konnte Jesus diese Erkenntnis doch nicht aussprechen — einfach deshalb nicht, weil er mit Samaritern noch nichts zu



tun hatte. Seine weiteren Aussagen über die Anbetung Gottes sind, wie WEINEL (Biblische Theologie des Neuen Testaments 1911, 407. 419. 491) zeigt, durch die spätere Entwicklung vorgebildet. Auch daß er sich bei dieser Gelegenheit oder sonst so unverklausuliert als Messias bekannt haben sollte, entsprach erst der späteren Anschauung; wie man da annahm, die Jünger hätten Jesus von Anfang an als Messias erkannt, so natürlich auch, er habe sich nicht nur so nennen lassen, sondern auch selbst so genannt. Die vorhergehenden Worte dagegen wurden Jesus in den Mund gelegt, weil, wie zwischen Juden und Samaritern (vgl. darüber ZAHN z. St.), so wohl zwischen Christen und Samaritern die Frage nach dem rechten Ort der Gottesverehrung viel diskutiert wurde. So gab man (zugleich wohl unter stoischem Einfluß) jenem Worte von der Zerstörung dieses und der Aufrichtung eines neuen Tempels, das ja auch sonst im Urchristentum, namentlich bei Lukas, weiterwirkte (act. 6, 13f. 7, 48ff. 17, 24f.), die Form, die wir hier in V. 21 lesen. Vorher, als man sich noch nicht zu dieser Höhe der Erkenntnis aufgeschwungen, wird man manchmal den Samaritern vorgeworfen haben: ihr betet (wie die Heiden, act. 17, 23) an, was ihr nicht kennt: so wurde auch das Jesus in den Mund gelegt, wie umgekehrt das Wort, mit dem das Weib schliefst, vielleicht manchmal von Samaritern, wenn sie in der Debatte bedrängt wurden und sich nicht mehr zu helfen wußten, gebraucht worden war: ich weiß, daß der Messias kommt (die Samariter glaubten ja in der Tat an einen solchen); wenn der kommt, so wird er uns alle diese Fragen beantworten. Ob endlich schon in dieser, noch selbständigen Tradition das Gespräch zwischen Jesus und einer Samariterin geführt wurde, können wir nicht sagen; wenn ja, so mochte damit, wie schon in den anderen Traditionen, zum Ausdruck gebracht werden sollen, daß sich Jesus auch in dieser Beziehung über das jüdische Vorurteil hinweggesetzt habe: während die Rabbiner meinten, die Weiber seien für die Theologie verloren, führte er mit einer Frau die tiefstinnigsten Gespräche. Jedenfalls konnte die Tradition wieder schon in der Tradition mit den anderen, vorher benutzten verbunden worden sein.

Da angenommen worden war, daß die Jünger Jesus verlassen hätten, mußte auch erzählt werden, daß sie zu Jesus zurückgekehrt wären. Daß sie sich darüber gewundert hätten, ihn im Gespräch mit einem Weibe zu finden, war bei den

angeführten jüdischen Anschauungen über die Unfähigkeit der Frau zum Studium der Theologie auch ein ganz begreiflicher Zusatz. Da Jesus ferner nicht nur mit diesem einen Weibe geredet, sondern auch andere Samariter bekehrt haben sollte, erzählte man, das Weib habe ihn, von den Jüngern gestört, verlassen (und zwar so eilig, daß sie ihren Wasserkrug vergaß) und ihren Landsleuten gesagt, was sie durch ihn erfahren habe und von ihm denke. So erklären sich auch diese Züge, die ja an sich geschichtlich sein könnten, aber im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden doch ebenfalls zu bestreiten sind.

Im Folgenden könnte es von vornherein Bedenken erregen, daß Jesus, obwohl er doch wohl seine Jünger nach Speise fortgeschickt hatte, nun, wo sie sie ihm bringen, sich weigert, zu essen. Um so mehr entspricht es der späteren Anschauung, daß Jesus, wie V. 10 sofort von dem lebendigen Wasser im geistigen Sinne, so hier von der Speise redet, die in der Erfüllung des Willens Gottes bestünde. Das Wort erinnert etwas an Matth. 4, 4 (Luk. 4, 4): der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeden Wort, das durch den Mund Gottes herausgeht.

Von V. 35ff. sahen wir ja schon oben, daß das ursprünglich nicht so gemeint gewesen sein kann, wie es der Evangelist verstanden haben wird. Aber auch in ihrem eigentlichen Sinne können die Worte nicht von Jesus gebraucht worden sein. Er hat nun einmal noch nicht Samaritermission getrieben oder auch nur ins Auge gefaßt; deshalb konnte er weder mit Bezug auf die Samariter (und so war es doch wohl von vornherein gemeint) sagen: ihr sagt zwar: es dauert noch vier Monate bis zur Ernte; hier aber kann sich der Erntende zugleich mit dem Säenden freuen — noch (denn so müßte das Wort ursprünglich gelaute haben): hier heißt es wirklich: der eine sät, der andere erntet; ich werde euch aussenden, zu ernten, was andere gearbeitet haben. Daraus, daß man Jesus ein solches Wort in den Mund legte, folgt übrigens noch einmal, daß die Behauptung, er habe schon selbst unter den Samaritern geerntet, erst recht ungeschichtlich ist. Um ihn dann beide Worte hier sagen zu lassen, nahm man an, er sei durch die zu ihm herauskommenden Samariter irgendwie an Felder weiß zur Ernte erinnert worden; in dem zweiten Worte mußte außerdem, da in der Aufforderung an die Jünger eine Aussendung gefunden wurde, das Futurum: ich werde euch aussenden — in den Aorist: ich habe euch ausgesandt —

verwandelt und nun auch das *ἄλλοι* anders verstanden werden. So erklärt sich wohl auch dieser merkwürdige Abschnitt, bezüglich dessen (nach HOLTZMANN-BAUERS Ausdruck) bisher nur von einer tastenden und ratenden Exegese die Rede sein konnte.

Von der Ungeschichtlichkeit des Schlusses braucht nicht noch einmal geredet zu werden, er ergab sich aus dem Bisherigen. Dafs die Samariter Jesus gebeten hätten, bei ihnen zu bleiben, wurde im Gegensatz zu Luk. 9, 53, wo sie ihn nicht aufnehmen, und vielleicht auch Mark. 5, 17 und Par., wo die Gerasener Jesus bitten, ihr Gebiet zu verlassen, erzählt. Wenn er doch nur zwei Tage dort bleibt, so ist das wohl nicht mit SCHMIEDEL aus der Anschauung der Didache (11, 5), ein Wanderprediger dürfe nicht länger an einem Orte verweilen, zu erklären, sondern eine Konzession an die Wirklichkeit: man wufste, dafs früher von einem solchen Besuch Jesu in Samarien keine Rede gewesen war, und wagte daher auch jetzt nicht, ihn länger dauern zu lassen. Dafs endlich gesagt wird, viel mehr Samariter hätten um des Wortes Jesu willen als wegen der Rede der Samariterin geglaubt, entsprach jener Betonung der eigenen Erfahrung, die wir schon 1, 46 fanden. Der Zug stammte vielleicht auch noch aus der Tradition; jedenfalls aber wird der Evangelist nicht um seinetwillen die ganze Geschichte erzählt haben; weshalb sonst hat er sie also hier gebracht?

Vor allem wohl wegen des Gegensatzes zum Judentum, den er schon in dem Angebot lebendigen Wassers V. 10. 13f. fand und der dann in dem Worte über die rechte Gottesverehrung 21. 23f. lag. Deshalb wird die Geschichte auch hier eingeschaltet, wo bisher schon das Judentum als die niedrigere Religion geschildert worden war; ja man kann diesen ganzen ersten gröfseren Unterteil des Evangeliums (2, 1—4. 42) überschreiben: das Christentum in seiner Erhabenheit über das Judentum.

### Die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten in Kapernaum (4, 43—54).

Wie der vorangehende Abschnitt, so beginnt auch dieser mit einer Einleitung, die WELLHAUSEN wieder für Überarbeitung eines Stückes der Grundschrift hält. In dieser sei erzählt gewesen, die Leute von Kana hätten so auf das Weinwunder reagiert, dafs Jesus sich bewogen fühlte, nach Kapernaum auszuwandern. Dabei wird natürlich nicht nur vorausgesetzt, dafs

2, 13—4, 42 nicht in der Grundschrift stand, sondern auch, daß das nun folgende in Kapernaum spielte; aber auch wenn man das zugeben wollte, bliebe die Vermutung außerordentlich kühn und absolut unbeweisbar. Übrigens hatte WELLHAUSEN in seiner früheren Schrift nur V. 44 (*αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει*) für interpoliert erklärt, freilich mit dem Zusatz: „man sieht nur nicht, wie er hierher geraten ist, und findet auch keinen Platz, wo er besser passen würde“ (33). Ebenso noch früher, wenngleich in verschiedener Weise, OWEN, DELFF, CRAMER, VAN MANEN, später SCHÜTZ, event. H. HOLTZMANN-BAUER, und mit Bestimmtheit A. MEYER. Auch den folgenden Vers (*ὅτε οὖν ἦλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐδέξαντο αὐτὸν οἱ Γαλιλαῖοι, πάντα ἑωρακότες ὅσα ἐποίησεν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐν τῇ ἑορτῇ· καὶ αὐτοὶ γὰρ ἦλθον εἰς τὴν ἑορτήν*) hatte schon SCHWEIZER für später erklärt, weil er ihn ebenso wenig verstand. SCHÜTZ wendet gegen ihn ein, von Wundern, die Jesus in Jerusalem getan, sei nur in den eingeschobenen Stücken 2, 23. 3, 2 die Rede; aber dieses Urteil über die in Rede stehenden Abschnitte hat sich uns nicht bewährt. SCHWARTZ kann sich auch keinen Vers auf die beiden Verse machen und vermutet deshalb, die Erzählung habe ursprünglich mit 45 geschlossen. „Darüber muß sich ein Leser (der besser Bescheid zu wissen glaubte) geärgert und an den Rand geschrieben haben: *αὐτὸς Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν* (Mark. 6, 4, Matth. 13, 57, Luk. 4, 24) *ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει*, wobei er freilich *πατρίς* als Vaterland, nicht, wie es sich gehört, als Vaterstadt nahm. Diese Randbemerkung ist, mit einem sinnlosen *γάρ* versehen, in den Text geraten“ (1908, 120). Befriedigt scheint SCHWARTZ von dieser Erklärung, die übrigens in gewisser Weise an die von CRAMER, BLASS und KÖNNECKE vorgenommene Umstellung der beiden Verse erinnert, freilich nicht gewesen zu sein; denn er fährt fort: „wem das zu gewaltsam dünkt, der muß annehmen, daß vor 4, 44 mehreres gestrichen und“ (ähnlich übrigens schon MARKLAND und SCHULTHESS) „4, 45 ein falscher Zusatz ist. Jung ist die Erfindung auf jeden Fall. Sie bleibt ohne alle Folgen: nirgendwo ist davon die Rede, daß ganz Galiläa Jesus wegen der Wunder, die er tat, zugefallen sei“ (ebd.). Aber das hängt mit der allgemeinen Anschauung über den Schauplatz seines öffentlichen Wirkens zusammen; man darf also auch nicht mit LEPSIUS vor



45 Kap. 5 einschalten. Es war vielmehr nach allem ein erheblicher Fortschritt, als SPITTA V. 44 f., wobei sich derjenige, der es schrieb, doch etwas gedacht haben muß, wieder zu verstehen suchte. Freilich meinte er, das sei nur möglich, wenn man die Verse (nach Ausscheidung von 41—43) unmittelbar an 40 anschlösse, so daß die Meinung wäre, Jesus sei bei den Samaritern geblieben, weil er gewußt hätte, in Galiläa würde er doch keine Aufnahme finden. Aber jenes Urteil über 41 f., das hier auch auf 43 ausgedehnt wird, hat sich uns nicht bewährt; außerdem paßt zu dieser Erklärung das  $\alpha\tilde{\iota}\nu$  nicht, mit dem 45 fortgefahren wird. Deshalb kann man übrigens trotz ZAHN und H. HOLTZMANN-BAUER auch nicht erklären, Jesus sei nach Galiläa gegangen, um sich dort, wo er keine Beachtung finden würde, auszuruhen — wie würde das auch zu der später noch zu besprechenden Tendenz des Johannesevangeliums passen, Jesus möglichst in der Öffentlichkeit wirken zu lassen! —, sondern die Meinung kann nur sein, er sei nicht früher dahin gegangen, weil er wußte, er würde keinen Anklang finden (vielleicht soll man das  $\epsilon\mu\alpha\kappa\tau\acute{\iota}\rho\eta\sigma\epsilon\nu$  geradezu plusquamperfektisch verstehen) und weil er sich erst anderwärts Anerkennung verschaffen wollte, die ihm dann auch bei seinen Landsleuten zugute kommen würde.

Ist das der Sinn der Verse, so erweisen sie sich nicht nur im allgemeinen — Jesus ist, wenn er damals gar nicht in Judäa gewesen war, natürlich auch nicht von da nach Galiläa gereist —, sondern auch im einzelnen, was die Begründung ihres Inhalts betrifft, als ungeschichtlich. Jesus lag gar nichts an schneller Anerkennung; er hat den Gedanken, auf einmal (durch einen Sprung von der Zinne des Tempels) das Volk für sich zu gewinnen, als Versuchung von sich gewiesen; erst später, als die Gegner seine Zurückhaltung zu seinem Nachteil auslegten, nahm man an, er habe von Anfang an anerkannt werden wollen und sei deshalb zuerst in Jerusalem aufgetreten. Daß man es so wie in V. 44 ausdrückte, geschah natürlich im Anschluß an die synoptische Tradition; daß dabei  $\pi\alpha\tau\rho\acute{\iota}\varsigma$  nicht mehr im Sinne von Vaterstadt, sondern von Vaterland verstanden wurde, hatte bei der Identität, die im Altertum vielfach zwischen beiden bestand, kein Bedenken.

Die nun folgende Erzählung von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten selbst erklärte SCHWEIZER ebenso,

wie das Vorhergehende, für später. Aber seine Gründe bezogen sich nur auf einzelne Stellen und waren auch da nicht durchschlagend — obwohl sich DELFF für sein gleichlautendes Urteil einfach auf sie berief. Johannes verwies sonst nicht, wie hier in V. 46 und 54, auf frühere Geschichten zurück; aber sind 12, 1, wo an die Auferweckung des Lazarus erinnert wird, und 18, 14, wo der Rat des Kaiphas in 11, 49f. noch einmal angeführt wird, wirklich so anderer Art? Ob der βασιλικός, der von Kapernaum aus Jesus aufsucht, ihn noch in Kana trifft oder schon auf dem Wege nach Kapernaum, bleibt durchaus nicht „gleich unklar“; aus dem Text selbst kann man nur das erste entnehmen. Vollends, daß nicht gesagt wird, wo Jesus bis zu dem nächsten Feste geblieben sei, ist bei Johannes doch in keiner Weise auffällig. Eher könnte man an einigen anderen Einzelheiten Anstoß nehmen, aber diese führen viel eher darauf, daß die Geschichte überarbeitet, also ihrem Kern nach übernommen ist, und zwar aus derselben Tradition, der 2, 1—11, diese andere in Kana spielende Geschichte, entstammt. Darauf deutet wohl der Schlusssatz hin: das war das zweite Zeichen, das Jesus wiederum tat, als er aus Judäa nach Galiläa gekommen war —; im Evangelium, wie es jetzt vorliegt, ist doch auch von anderen Wundern die Rede.

Ähnlich ist die Meinung von WELLHAUSEN, nur daß er merkwürdigerweise, wie auch A. MEYER, die Zählung der galiläischen Wunder gerade dem Bearbeiter zuschreibt. Auch wenn er die Geschichte in der angeblichen Grundschrift in Kapernaum spielen läßt, so ist das ganz unbegründet. Darauf weist, wie wir gesehen haben, weder das Vorangehende hin, noch wird es aus dem Folgenden zu entnehmen sein — geschweige denn, daß die synoptische Parallelerzählung vom Knecht des Hauptmanns zu Kapernaum (Matth. 8, 5 ff., Luk. 7, 1 ff.) dafür geltend gemacht werden dürfte.

Auch SCHWARTZ leitet den Abschnitt aus der Grundschrift her und erklärt zunächst 4, 48f. für interpoliert. Denn „der zweite Vers (da sprach der königliche Beamte zu ihm: Herr, komm, bevor mein Kind stirbt) wiederholt 4, 47, was nur dann aus der Situation interpretiert werden dürfte, wenn die Wiederholung ausdrücklich gekennzeichnet wäre, und der erste (da sprach Jesus zu ihm: wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr durchaus nicht) enthält eine Abweisung, die durch

nichts motiviert ist und nach der Jesus gar nicht handelt“ (1908, 511). Zweifellos liegt hier eine Schwierigkeit vor, um derentwillen schon der frühere H. HOLTZMANN den Vers eventuell für später erklären wollte: der Beamte glaubt doch an Jesus, deshalb wendet er sich um Hilfe an ihn, und Jesus läßt sie ihm auch zuteil werden. Der Mann, der diesen Vers geschrieben hat und sich doch etwas dabei gedacht haben muß, wird also bei dem Glauben an etwas Höheres gedacht haben, das der Beamte noch nicht hatte und ohne Zeichen und Wunder haben sollte. Und darauf weist auch der Schluß hin. Wenn nämlich schon in V. 50 gesagt worden ist: der Mann glaubte dem Worte, das Jesus zu ihm gesagt hatte, und ging hin — dann fällt, wie SCHWARTZ wieder ganz richtig bemerkt, auf, daß V. 53 der Glaube des Vaters noch einmal erwähnt wird. Hier gründet er sich auf die Heilung; das kann also der Glaube, den Jesus in V. 48 vermißt, nicht sein. Mit anderen Worten: nicht V. 52 f., wie SCHWARTZ will, sondern V. 50 ist von einem Späteren hinzugefügt. Oder noch anders ausgedrückt: dieser Spätere hat die Erzählung von einem durch ein Wunder bewirkten Glauben in ein Musterbeispiel für den Glauben an das Wort Jesu umgebildet.

Fragen wir nach der Glaubwürdigkeit dieser Geschichte, so haben wir hier wieder einen Fall, wo wir Johannes mit den Synoptikern vergleichen können. Denn daß die Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum, wie schon angedeutet, ein Parallelbericht zu dieser ist, kann nicht bezweifelt werden. Wird der Mann, dem geholfen wird, auch einmal als *ἐξαγορεύων*, das anderemal als *βασιλικός* bezeichnet, in beiden Fällen steht er in einem Abhängigkeitsverhältnis zu Herodes Antipas; gilt der Kranke auch dort als Knecht, hier als Sohn desselben, jedenfalls ist er in Kapernaum, und befindet sich Jesus ebenfalls dort oder in Kana, jedenfalls heilt er in der Ferne. Aber welcher von beiden Berichten, der synoptische (der Redenquelle entstammende) oder der johanneische ist nun glaubwürdiger?

Man könnte, bevor man diese Frage zu beantworten sucht, erst einmal prüfen, welcher von den beiden Synoptikern wieder geschichtlicher berichtet. Da kann das Urteil aber nur lauten: Matthäus. Bei Lukas ist nämlich

1. das Wunder größer: der Kranke, der bei Matthäus nur furchtbar zu leiden hat, will bereits sterben; eine solche

Steigerung ist aber immer ein Zeichen geringerer Glaubwürdigkeit des betreffenden Berichts.

2. Das Wort: denn auch ich bin ein Mensch in untergeordneter Stellung usw. — paßt nur in den Mund des Mannes selbst, dem es bei Matthäus zugeschrieben wird, nicht in den der Ältesten der Juden, die bei Lukas zu Jesus geschickt werden.

3. Dafs der Mann durch diese erst Jesus bitten läfst, zu kommen und den Knecht gesund zu machen, dann aber, wie Jesus sich aufmacht, Freunde schickt und ihm sagen läfst: Herr, bemühe dich nicht; denn ich bin nicht gut genug, dafs du unter mein Dach trittst —, wie Lukas erzählt, ist weniger wahrscheinlich, als dafs er, wie Matthäus berichtet, zuerst Jesus nur die Krankheit seines Knechtes mitteilt und, als jener kommen will, diese Einwendung macht.

Aber mit wem berührt sich nun Johannes am meisten, mit Matthäus oder mit Lukas? Mit Matthäus hat er (abgesehen von dem an dessen *παῖς* erinnernden Ausdruck *παῖδιον*) gemein, dafs sich der Beamte direkt an Jesus wendet, nicht durch Vermittlung anderer, dafs dieser ihm ausdrücklich die Heilung zusichert, während das bei Lukas nicht geschieht, und dafs sie zur selben Stunde eingetreten sein soll. Dagegen an Lukas erinnert bei Johannes (abgesehen von den Knechten, die dem Manne nach der Heilung entgegenkommen, die man mit den Ältesten und Freunden, die er vorher zu Jesus schickt, verglichen hat) die Notiz, dafs der Mann von Jesus gehört hatte und ihn bat, er möchte kommen, sowie die Beschreibung des Zustandes des Kranken; er liegt bei beiden in den letzten Zügen. Aber genügen diese Berührungen, um Johannes hier, wie sonst, mit Lukas zusammenzustellen und deshalb in unserem Falle als weniger glaubwürdig zu erweisen?

Indes bei Johannes wird auch sonst das Wunder noch gesteigert, und das ist, wie gesagt, immer ein Zeichen späteren Ursprungs der betreffenden Relation. Nicht nur, dafs ausdrücklich konstatiert wird: um dieselbe Stunde (die nun hier, ohne dafs das einen tieferen Sinn hätte, auch genau angegeben wird), zu der Jesus zu dem Manne sagte: dein Sohn lebt, verlies ihn das Fieber; vor allem findet die Heilung aus weiter Ferne statt. Das ist aber hier, wo die Synoptiker Jesus auch selbst in Kapernaum anwesend denken, entschieden ebenfalls eine Steigerung,



mag sich gleich in der Weise, wie wir solche Heilungen überhaupt erklären müssen, auch eine Heilung aus weiter Ferne erklären lassen: durch Autosuggestion des Kranken, der von Jesus schon gehört und von der Absicht des Mannes, ihn aufzusuchen, gewußt haben muß.

Damit ist zugleich gesagt, daß dieser Erzählung, die, wie gesagt, schon in der Redenquelle stand, ein tatsächlicher Vorgang zu Grunde liegen wird. Er wurde in den Kreisen, aus denen das Johannesevangelium her stammt, indes anders und zum Teil in ungeschichtlicherer Form als dort erzählt, und zwar so, daß Jesus dabei in Kana weilend vorgestellt wurde. Das geschah wohl, weil die betreffende Tradition sich für Kana besonders interessierte, und dies wieder deshalb, weil sie dort oder in der Nähe entstand. Dann aber wird es nicht angehen, bei Kana, wie man jetzt tut, sei es an das drei bis vier Stunden nördlich von Nazareth gelegene Chirbet-Kana oder an das nur anderthalb Stunden nordöstlich davon befindliche Kefr Kana zu denken; denn in beiden Orten hätte man gewußt, daß der Mann, wenn er sich von da aus und doch wohl sofort nach der Ankündigung der Heilung seines Sohnes, also um 1 Uhr mittags, auf den Heimweg gemacht hätte, nicht erst am nächsten, sondern noch am selben Tage seine Knechte getroffen haben würde, die ihm die Genesung seines Kindes mitgeteilt und sich auch wohl sofort nach Eintritt der Krise auf den Weg gemacht haben sollen. Euseb, der das Wunder vielmehr nach Kana im Stamme Asser verlegte, wird also richtiger geurteilt haben; wenn dieses Kana eigentlich nicht zu Galiläa gehörte und doch von Johannes dazu gerechnet wird, so ist das eben wieder ein Irrtum des Evangelisten.

Daß er die Geschichte in dieser Form überhaupt kennen lernte, erklärt sich natürlich wieder aus seinem schon bei 2, 1—11 erörterten Verhältnis zu Kana; daß er sie brachte und hier brachte, lag einmal daran, daß sie in der Form, die sie später erhalten hatte, als weiteres Beispiel dafür zu brauchen war, daß man Jesu Wort glauben müsse — neben den Samaritanern, von denen das in 4, 41 erzählt worden war. Vor allem aber wird der Evangelist, wie wir noch sehen werden, in dieser Geschichte eine Veranschaulichung der lebenspendenden Kraft Jesu gefunden haben; hieß es doch in ihr nicht weniger als dreimal (V. 50. 51. 53): dein oder sein Sohn lebt.

**Die Heilung des Kranken am Teich Bethzatha (5, 1—16).**

Ehe wir den literarischen Charakter dieses Stückes erörtern, ist erst zu untersuchen, ob es wirklich an diese Stelle gehört. Solche Versetzungen nicht nur einzelner Verse, sondern auch größerer Abschnitte sind ja schon in den ersten vier Kapiteln mehrfach angenommen worden; aber dies ist doch der erste Fall, daß ein späteres Stück an einer früheren Stelle gelesen werden soll, nicht umgekehrt. Die Prüfung jener anderen Hypothesen konnte auf später verschoben werden; hier müssen wir uns gleich zu Anfang fragen, ob wir in unserer Analyse wirklich mit Kap. 5 und nicht etwa mit 6 fortzufahren haben. Denn darum handelt es sich.

Sehen wir von LUDOLPHUS DE SAXONIA und MANN, von denen oben das Nötige bemerkt worden ist, hier gleich ab, so ist diese These zuerst von NORRIS vertreten worden; wenn er zugleich die Vermutung äußerte, c. 6 könnte von dem Verfasser von 21 stammen, so hält er doch selbst die einzelnen dafür angeführten Gründe nicht für durchschlagend — und auch addiert geben viele Nullen keine Eins. Dagegen für eine Umstellung haben sich später auch BURTON, BACON, WINDISCH, eventuell DRUMMOND und vorübergehend WELLHAUSEN ausgesprochen. Sie (und namentlich der letztere) führen gegen die gewöhnliche Ordnung an, daß 6, 1, wo Jesus auf die andere Seite des Sees von Galiläa übersetzt, nicht zu Kap. 5 paßt, wo er gar nicht in Galiläa, sondern in Judäa weilt. (Und in der Tat ist der Versuch FURRERS, den Text auch von dieser Voraussetzung aus zu erklären, sicher mißglückt.) Andererseits passe 7, 1, wo Jesus die Stätte seines Wirkens von Judäa nach Galiläa verlege, nicht zu Kap. 6, wo Jesus ja schon in Galiläa ist, sondern nur zu 5, wo er sich in Judäa befindet. Ferner müßte, wenn Kap. 6 vor 7 stünde, in 6, 4 das Laubhütten- und nicht das Paschafest als nahe bevorstehend bezeichnet werden, und endlich könne auch 5, 1 ursprünglich nicht so wie jetzt gelautet haben: *μετὰ ταῦτα ἦν (ἡ) ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων*. „Eine so vage Bezeichnung des Festes ist im vierten Evangelium unerhört, und auch durch die Determinierung (das Fest) wird wenig gebessert; denn sonst heißt es immer ganz bestimmt: Pascha oder Laubhütten oder Tempelweihe. Es muß hier ursprünglich das Pascha genannt gewesen sein; in 4, 35 ist die Zeit vier Monate vor der

Ernte, also etwa drei Monate vor Ostern. Weil das Pascha beseitigt werden sollte, darum ist auch Kap. 5 vor Kap. 6 geschoben. Denn stünde Kap. 5 hinter der Angabe 6, 4: das Paschafest war nahe — so wäre es unmöglich, die *ἐορτή* in 5, 1 auf ein anderes Fest zu beziehen — wie ja in Wirklichkeit der Autor mit 6, 4 nicht auf ein folgendes Laubhüttenfest, sondern auf ein folgendes Osterfest hinblickt. Der Zweck des redaktionellen Eingriffs ist nun leicht zu erklären: die Differenz sollte beseitigt werden, die in betreff der Dauer von Jesu Wirksamkeit zwischen den drei ersten Evangelien und dem vierten besteht, wenn nach dem letzteren drei Osterfeste hineinfallen. Wenn das mittlere ausscheidet und nur das erste und letzte bleiben, so können diese beiden als Termine angesehen werden, die nur ein Jahr begrenzen, und damit ist der Anschluß an die Synoptiker erreicht. Man könnte allerdings gegen diese Auseinandersetzung einwenden, daß es doch nicht zu begreifen wäre, warum der Redaktor den Vers 6, 4 nicht einfach gestrichen hätte. Aber das entspricht der kurzsichtigen und unentschiedenen Art der Verbesserer, ohne welche sowohl die Textkritiker als die literarischen Kritiker schlimm daran wären“ (Erweiterungen 16 ff.).

Indes da stellt WELLHAUSEN an den Redaktor im Gegensatz zu dem ursprünglichen Verfasser doch zu geringe Ansprüche. Oder sollte ein vernünftiger Mensch gemeint haben, wenn er in Kap. 2 von einem Paschafest geredet hatte, in 6, 4 ein zweites als nahe bezeichnete, dann aber in 7, 2. 10, 2 vom Laubhütten- und Tempelweihfest und erst in 13, 1 wieder von einem Paschafest sprach, dann würde noch irgend ein Leser annehmen, das öffentliche Leben Jesu habe nur etwas über ein Jahr gedauert? Daß in 5, 1 ursprünglich das Paschafest gemeint gewesen sei, ist ganz unsicher; die von WELLHAUSEN vorausgesetzte Erklärung von 4, 35 ist keineswegs selbstverständlich; auch wissen wir nicht, wieviel Zeit seitdem vergangen sein soll. Aus einem ähnlichen Grunde kann man nicht sagen: wenn Kap. 6 vor 7 seine richtige Stelle hätte, müßte in 6, 4 gesagt sein, das Laubhüttenfest sei nahe gewesen und nicht das Osterfest. Wenn WELLHAUSEN sonst Kap. 7 hinter 5 passend findet, so hat er sich wieder den Text nicht genau angesehen: in 7, 1 steht nicht, Jesus habe die Stätte seines Wirkens von Judäa nach Galiläa verlegt, sondern er sei in Galiläa (wobei man sehr wohl wie 3, 22 bei *Ἰορδάνῃ γὰρ* an das Land im Gegensatz zu einer oder

einzelnen Städten denken kann) herumgewandert. SCHÜTZ sagt daher sehr richtig: „7, 1 würde hinter Kap. 5 einen ebenso sonderbaren Sprung tun, wie jetzt 6, 1 hinter Kap. 5“ (ZNW 1907, 249). Ja, wir werden gleich sehen, daß auch dieser Sprung sich erklären läßt. Was nämlich — abgesehen von der allgemeinen Unwahrscheinlichkeit einer solchen Versetzung — durchschlagend gegen die in Rede stehende Theorie spricht, das hat schon H. HOLTZMANN geltend gemacht, wenn er sagte: „die beiden, den zweiten der drei Zyklen (in Kap. 2—6) einleitenden Wunder 4, 46—54 und 5, 1—16 können als gleichwertige Illustrationen zu der Rede von der lebensschaffenden Wirksamkeit des Logos 5, 19—30 nicht auseinander gerissen werden, und die Symmetrie der Komposition verlangt auch zu Anfang des dritten Zyklus ein galiläisches Wunder, wie die beiden ersten mit einem solchen eingeleitet waren“ (ZNW 1902, 52). Und er fährt fort: „dieser *a priori* feststehende Schematismus erklärt es, wie der Evangelist bei Ausfüllung seines Fachwerks die logischerweise einzuschiebende Rückkehr in die *πατρίς* 4, 44 diesmal ganz vergessen konnte“ (ebd.) — der Leser wufte schon nach dem Bisherigen und, ohne daß es ihm gesagt wurde, daß jetzt wieder ein galiläisches Wunder kommen mußte.

Es ist also, was den Sprung zwischen Kap. 5 und 6 betrifft, auch nicht nötig, Kap. 5 für eine spätere Einschaltung zu erklären, wie das SCHÜTZ, der spätere WELLHAUSEN und SCHWARTZ tun — dieser hält allerdings auch für möglich, daß der Abschnitt hier ursprünglich und nur die Erwähnungen von Jerusalem falsch sind. So werden wir sofort zu den Interpolations- und Kompilationshypothesen, die über den Abschnitt im einzelnen aufgestellt worden sind, hinübergeführt; von den sonstigen Bedenken gegen die Ursprünglichkeit des Ganzen, wenigstens an dieser Stelle, kann ja doch erst später die Rede sein.

Mit seiner hier noch nicht zu prüfenden Theorie über den ganzen Abschnitt hängt es zum Teil zusammen, daß WELLHAUSEN gleich den ersten Vers für überarbeitet erklärt. „In der Handschrift folgte die Ankunft in Jerusalem und das Wunder daselbst auf die Reise durch Samarien“ (24), die, so ist hier zu erinnern, ursprünglich in umgekehrter Richtung stattgefunden haben soll. Es zeigte sich indes schon, daß sich das nicht beweisen liefs; ja, selbst wenn es anders stünde, so folgte daraus noch keineswegs (obwohl das auch VÖLTER annimmt), daß diese Reise hier



erzählt wurde und dafs unser Abschnitt ursprünglich anders begann, als jetzt. Auch dafs τῶν Ἰουδαίων Zusatz des Bearbeiters sei, hat SPITTA nicht einmal zu beweisen versucht; er sagt nur, es sei natürlich so.

Dann soll nach WELLHAUSEN wohl die Ortsangabe in V. 2 später sein, weil der Ort sonst unbekannt und der Name unsicher sei, auch ἐπὶ τῇ προβατικῇ in der Syra fehle. Aber das kann doch offenbar nichts beweisen, die Weglassung der genannten Worte ist ausserdem sicher, wie schon die von ἐπὶ oder ἐν τῇ bei andern Zeugen, erleichternde Lesart; das Richtige wird die von unseren Ausgaben zumeist dargebotene Lesart: ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυβίθῳ sein; denn die von SCHWARTZ erneuerte Behauptung, dafs zu προβατικῇ nicht πύλῃ ergänzt werden und ein Teich nicht ein ברי heissen könnte, hat ZAHN widerlegt. Wenn jener ausserdem darauf aufmerksam macht, dafs (da 3bf. unecht sei) der Teich nur noch V. 7, aber später nicht mehr erwähnt würde, so beweist das nichts; SCHWARTZ hätte also noch weniger diesen Vers für nachgetragen erklären sollen. Freilich darf man auch nicht um seinetwillen jene schlecht bezeugten Verse 3bf., deren Weglassung sich nicht recht erklären lasse, mit H. HOLTZMANN, KREYENBÜHL, HEITMÜLLER, BACON, SPITTA und MERX doch für ganz oder teilweise ursprünglich halten; auf die Wunderkraft des Teiches konnte in V. 7 ganz gut hingewiesen werden, auch ohne dafs sie vorher näher beschrieben war.

Wenn SPITTA weiterhin die Angabe in V. 5, dafs ein Mann 38 Jahre lang bei Bethzatha vergeblich auf Heilung gewartet habe (oder auch vielleicht nur so lange krank gewesen sei), unwahrscheinlich findet, so ist das wieder ein geschichtliches Urteil, das hier nicht hergehört; wenn SCHWARTZ vielmehr die Frage Jesu an den Kranken: willst du gesund werden? V. 6, weil für überflüssig, auch für später zu halten scheint, so übersieht er, dafs das Johannesevangelium auch sonst Wert darauf legt, dafs die Initiative immer von Jesus ausgeht. Von V. 7 war eben schon die Rede.

Was dann WENDT gegen die Ursprünglichkeit von V. 8f. von der in 17 ff. sich anschliessenden Rede aus einwendet, gehört nicht hierher; dafs die beiden Verse fast wörtlich mit Mark. 2, 11f. übereinstimmen, kann nichts beweisen. Allerdings nimmt nun auch WELLHAUSEN an ihnen Anstofs: „vorher wird ja der Kranke gar nicht auf einem κράββατος getragen, sondern kann selber

gehen, wenngleich nicht schnell genug, um zuerst zu kommen“ (24) — und ihm stimmt wieder SPITTA zu. Aber muß denn in dem: nimm dein Bett und wandle — notwendig liegen, daß er vorher überhaupt nicht gehen, sondern von andern getragen werden mußte? Heißt das nicht, Johannes von den Synoptikern aus auslegen? Und selbst wenn die Ausdrücke so verstanden werden müßten, so brauchten die Verse in dieser Form doch nicht erst später hinzugesetzt zu sein; es wäre daraus nur zu entnehmen, daß hier keine ganz einheitliche Tradition benutzt wäre.

SPITTA findet es weiter auffällig, daß erst in V. 9, nach vollzogener Heilung, der Tatsache Erwähnung geschieht, daß die ganze Geschichte am Sabbat gespielt habe. Aber haben wir solche nachträglichen Bemerkungen nicht auch schon 1, 24. 28. 39. 44. 4, 8. 39 gefunden? Auch daß sich 13 besser an 11 anschließen würde, berechtigt MERX noch nicht, 12 zu streichen.

So bleiben nur noch die Schwierigkeiten über, die WELLHAUSEN, SCHWARTZ und SPITTA in V. 13 ff. gefunden haben. SCHWARTZ bemerkt unter Zustimmung SPITTAS zu 13b: *ὁ γὰρ Ἰησοῦς ἐξέπνευσεν ὄχλον ὄντος ἐν τῷ τόπῳ*: „wo war viel Volks? Bei den Hallen? Schwerlich. Dann hätten viele das Wunder gesehen, und die Juden brauchten mit dem Geheilten kein Verhör anzustellen“ (1908, 156). Aber das muß doch nicht den Grund gehabt haben, daß niemand das Wunder gesehen hatte; außerdem würde es sich dabei um ein geschichtliches Bedenken handeln, das hier noch nicht hergehört. Daß der Geheilte, nachdem Jesus im Tempel mit ihm gesprochen hatte, ihn anzeigt, also seinen Namen weiß, ohne daß er danach gefragt hätte, hatte schon WELLHAUSEN, der zuerst auch diesen Anstoß nahm, aus der Sorglosigkeit des Erzählers erklärt. Freilich SPITTA findet diesen Zug auch aus einem andern Grunde noch bedenklich. „Die Frage der Judäer“, so sagt er, „ist doch offenbar nicht aus freundlicher Teilnahme zu erklären, sondern aus dem Bestreben, dem angeblichen Sabbatschänder zu schaden; und nun sollte der Geheilte es nicht darauf haben ankommen lassen, daß die Frager später noch einmal wiederkämen, sondern wäre, sofort nachdem er noch einmal mit seinem Wohltäter zusammengekommen und von diesem eine liebevolle Ermahnung empfangen, hingegangen, um Jesus anzuzeigen und ihm dadurch Verfolgung und Mordversuche zuzuziehen? Das wäre das eines Judas würdige Verhalten und würde als solches von dem Erzähler gewiß nicht

unbezeichnet geblieben sein, wenn seine Erzählung nicht auf literarische Mühseligkeiten zurückginge, deren Resultat von dem Verfasser nicht übersehen wurde“ (116). Aber wenn der Redaktor so schreiben konnte, dann wohl auch der ursprüngliche Verfasser; auch brauchte der Mann Jesus gar nicht anzeigen, sondern sich nur mit seinem Namen decken zu wollen. Wenn es WELLHAUSEN weiterhin auffällig findet, „dafs man keine Distanz zwischen Bethzatha und dem Heiligtum spürt und nicht sieht, wie Jesus dahin kommt und wieder verschwindet“ (25), so ist von dem letzteren überhaupt keine Rede; das Übrige brauchte aber nicht angegeben zu werden, da der Teich nahe beim Tempel gesucht werden wird. Endlich finden WELLHAUSEN und SPITTA auch noch jene „liebvolle Ermahnung“ anstößig, weil in diesem Falle höchst unmotiviert: „einem, der 38 Jahre krank gelegen und währenddem doch keine Gelegenheit (so wie vor seiner Erkrankung) zu sündigen gehabt hat, wird nach der Heilung gesagt, er solle nicht mehr sündigen, damit ihm nicht noch Schlimmeres widerfahre“ (WELLHAUSEN 25). Ich weifs nicht, ob man *μηκέτι* wirklich so verstehen muß, dafs es etwas verbietet, was unmittelbar vorher stattgefunden habe; jedenfalls handelt es sich auch hier wieder um ein geschichtliches Bedenken, mit dem man gegen die Einheitlichkeit des Abschnittes nicht argumentieren darf. Wie steht es nun aber eben mit der Geschichtlichkeit?

Da ist allerdings, um mit dem Schluß wieder zu beginnen, bedenklich, dafs der Mann Jesu Namen erst später, als er ihn wieder traf, erfahren haben sollte, nicht schon früher, obwohl doch bei seiner Heilung viel Volk gegenwärtig gewesen sein soll. Ferner hat eben diese Heilung unter den hier vorausgesetzten Umständen, bei einem seit 38 Jahren kranken, selbst einem Manne wie ZAHN Kopfzerbrechen gemacht; er entscheidet sich deshalb in V. 9 für die Lesart ohne *εὐθὺς*. Endlich ist Jesus, wie wir bisher schon voraussetzten, in dieser Zeit gar nicht in Jerusalem gewesen; also kann dort auch keine solche Heilung stattgefunden haben.

Nun ist schon lange aufgefallen und auch vorhin wieder bemerkt worden, dafs die Geschichte stark an die Erzählung von der Heilung des Paralytischen Mark. 2, 1 ff. und Par. erinnert. Namentlich von V. 8f. gilt das, aber auch von 14, wo ebenso wie Mark. 2, 5 ff. von Sünde geredet wird, und diese Erklärung des Verses ist doch wohl näherliegend und natürlicher, als

die Meinung HEITMÜLLERS, daß der Evangelist hier im Sinne des Paulus leise darauf hindeutet, „daß mit dem von Jesus geschenkten Leben und der Freiheit vom Gesetz die Freiheit von der Sünde verbunden sein soll“ (767). Ferner sahen wir schon vorhin, daß Wunder in der Überlieferung vielfach vergrößert wurden: so spricht Luk. 13, 11 von einer Frau, die 18 Jahre lang gekrümmt war, so hier Johannes von einem Manne, der sogar 38 gelegen hatte. Eine besondere symbolische Bedeutung hatte diese Zahl kaum; sie weist weder auf die Dauer des Strafaufenthaltes Israels in der Wüste, noch des bisherigen Harrens auf den Messias hin. Daß die Geschichte dann nach Jerusalem verlegt wurde, hing mit der ganzen Verschiebung des Schwerpunktes der öffentlichen Tätigkeit Jesu in der späteren Überlieferung zusammen; speziell an den Teich Bethzatha zu denken, lag deshalb nahe, weil sich hier ein solcher Kranker am leichtesten aufhalten konnte. Dabei wird freilich vorausgesetzt, daß dieser Teich wirklich existierte; aber das ist schon aus allgemeinen Gründen anzunehmen, obwohl wir ihn bis heute nicht mit Sicherheit nachweisen können. Dann ist es auch eine überflüssige Vermutung BACONS und MERX', daß der Zug, von Zeit zu Zeit werde das Wasser des Teiches aufgeregt, von der Marien- oder Siloaquelle entlehnt sei (von denen übrigens m. W. nur die erstere intermittiert), und noch weniger darf man die fünf Hallen auf die fünf Bücher Moses deuten. Vielmehr zeigt vielleicht auch das *ἔστιν* V. 2, daß der Teich zur Zeit der Abfassung des Johannesevangeliums tatsächlich noch vorhanden war. Endlich wurde die Heilung, wie andere von den Synoptikern berichteten, auf einen Sabbat verlegt; aber wie erklärt sich, was wir zum Schluß noch lesen?

Gewiß nicht in der künstlichen Weise, wie es Loisy versucht, sondern wieder aus der Apologetik. Die Juden wandten gegen diese Erzählung, die ja natürlich schon vor ihrer Aufzeichnung in der Überlieferung vorhanden war, ein, davon hätten sie doch früher noch gar nichts gehört. Sehr natürlich, antworteten die Christen, der Mann wird zuerst selbst nicht gewußt haben, daß es Jesus war, der ihn geheilt hatte; er war gleich in der Menge verschwunden. Erst später, so erzählte man dann weiter, fand ihn Jesus im Tempel — vielleicht, weil man an die Geschichte von der Heilung des Lahmen act. 3, 1 ff. dachte oder weil man meinte, dort, wo sich Jesus oft aufhielt, habe auch der



Geheilte Gott seinen Dank darbringen müssen; da erst habe er dessen Namen gehört und nun den Juden mitgeteilt. Damit war zugleich gegeben, daß man die Juden zunächst den Geheilten wegen seiner Sabbatentheiligung kritisieren lassen mußte; dann aber liefs man sie sich natürlich auch gegen Jesus wenden.

Daß der Evangelist die Geschichte hier brachte, hing mit seiner Disposition zusammen; daß er von den vielen anderen Heilungen, die er hätte erzählen können, diese wählte, lag wohl teils an der Grofsartigkeit des hier erzählten Wunders, teils vielleicht auch an dem Vorbild des Markusevangeliums, das nach den ersten Heiltaten Jesu, an deren Stelle gewissermafsen das Wunder von Kana trat, eben die Heilung des Gichtbrüchigen erzählte. Daß Johannes zu diesem Zweck Jesus wieder nach Jerusalem zurückführen mußte, von wo er doch nach 4, 1 wegen der Pharisäer entwichen war, machte ihm nichts aus.

### Die Rede vom Leben (5, 17—47).

Zerlegen wir diesen Abschnitt wieder in drei Unterteile (V. 17—30. 31—40. 41—47), so bemerkt H. HOLTZMANN-BAUER über den ersten: „wenn irgendwo, so besteht hier Versuchung zu einer kritischen Hypothese“ (124). Sie ist denn auch in der verschiedensten Form aufgestellt worden.

DELFF bezeichnete V. 19 (außer den ersten Worten) — 29, da der Abschnitt nicht in den Zusammenhang passe und zu den sonstigen Anschauungen des Evangeliums nicht stimme, als eine Interpolation: ebenso WELLHAUSEN und, abgesehen von den beiden letzten Versen, BOUSSET. Aber jene Schwierigkeiten werden nicht geringer, wenn man die Verse einem Späteren zuschreibt; eher könnte man daran denken, sie aus einer Quelle abzuleiten. So urteilte daher WEISSE über V. 19 mit Ausnahme der ersten Worte, über 20—23, 25—27, sowie dann wieder 30 ff., die dazwischen stehenden Verse 28 f. seien Flickwerk des Bearbeiters. Auch WENDT erklärt die Rede sogar schon von V. 17 ab (und um ihretwillen auch den Grundstock des Vorhergehenden) für übernommen, da sie nicht zu dem Übrigen passe. Sie „muß ursprünglich eingeleitet gewesen sein durch den Bericht über eine Krankenheilung Jesu am Sabbat, die den Juden als ein am Sabbat unerlaubtes ἐργάζεσθαι erschien“ (I, 120 f.). SPITTA hat darauf geantwortet: „diese Reflexion . . . beruht auf einer mißverstandenen Auffassung der Krankenheilung, als ob diese

nur dann als eine Arbeit angesehen worden wäre, wenn manuelle Hilfsleistungen dabei angewandt worden waren“ (119). Und damit wird er trotz WENDTS Gegenrede recht haben; wenigstens werden bei den Synoptikern auch Heilungen durchs Wort als Sabbatentheiligungen aufgefaßt. Freilich hält nun SPITTA selbst die Rede weiterhin, ebenso wie WEISSE, WELLHAUSEN und manche andere (SCHWARTZ hat sie nicht untersucht) für überarbeitet, bez. aus verschiedenen Quellen zusammengesetzt; läßt sich das erweisen?

WELLHAUSEN und SPITTA bezeichnen V. 18 (*διὰ τοῦτο οὖν μᾶλλον ἐξήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτείνειν, ὅτι οὐ μόνον ἔλινεν τὸ σάββατον, ἀλλὰ καὶ πατέρα ἰδίον ἔλεγεν τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ*) als nachgetragen, weil er eingeklemmt aussehe und der dadurch entstehende zwiefache Anhub der Rede bedenklich erscheine. Aber das erklärt sich vollkommen, wenn sowohl in 18, als dann im Folgenden überlieferte Worte verwendet werden. Auch dafs V. 21 – 29 eigentlich hinter 11, 17, oder 5, 24 (*ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν*) eigentlich hinter 40 gehöre, wie LEPSIUS bez. SPITTA meint, läßt sich nicht beweisen. Dafs 25 unvollständig sei, behauptet D. H. MÜLLER nur seiner Strophentheorie zuliebe.

WELLHAUSEN hält 25—29 für später, weil hier nicht mehr von dem geistigen und schon gegenwärtigen Lebendigmachen blos der Auserwählten, sondern von dem leiblichen Auferwecken aller Toten durch den Menschensohn beim jüngsten Gericht die Rede sei, und gewiß hat er trotz SPITTA recht damit, dafs die vorangehenden Verse von jenem zu verstehen sind. Aber auch in V. 25 (*ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν*) zeigt nicht nur das *καὶ νῦν ἐστὶν*, das WELLHAUSEN nach BLASS streichen will, sondern der Mangel jeder Verbindungspartikel, dafs es sich (gegenwärtig wenigstens) noch um dasselbe handelt; und mit ihm hängt V. 26f. (*ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ. καὶ ἕξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιῆν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν*) zusammen. Man brauchte hier auch nicht mit WENDT das *ἀνθρώπου*, an dem auch schon MARKLAND und VAN DE SANDE BAKHUYZEN Anstofs nahmen, für später zu

erklären; auch das jetzt schon sich vollziehende Gericht kann Jesus mit der Begründung zugeschrieben werden, daß er der Menschensohn sei und deshalb Verständnis für andere habe — denn nur das kann hier der Sinn sein; von dem ursprünglichen Sinn des Namens in der jüdisch-christlichen Apokalyptik ist bei Johannes keine Spur mehr zu entdecken. Noch weniger geht es natürlich an, den ganzen V. 27 zugleich mit dem folgenden für später zu erklären, wie das P. W. SCHMIDT und ZURHELLEN tun; nur V. 28 f. (*μη θανατάετε τοῦτο, ὅτι ἔρχεται ὥρα ἐν ἣ πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς αὐτοῦ καὶ ἐκπορεύονται οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως*), was durch die Einleitungsworte wirklich als etwas neues erwiesen wird und wegen des *οἱ ἐν τοῖς μνημείοις* in der Tat von der leiblichen Totenerweckung verstanden werden muß, könnte man mit WEISSE, SCHOLTEN, WENDT, BACON, GRANBERY, VÖLTER für später halten. Aber nötig ist auch das nicht; die Verse brauchen nur aus einer andern Tradition zu stammen, wie das auch wegen der 25 und 28 in gleicher Weise begegnenden Ausdrücke *ἔρχεται ὥρα* und *ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς* wahrscheinlich ist. Und ebenso muß man wegen des Parallelismus mit 3, 35 bez. 18 einen solchen Ursprung für 5, 20 und 24 annehmen.

Was die Geschichtlichkeit des Abschnitts betrifft, so würde ihr natürlich der Umstand, daß die Rede nicht hierher paßt, nichts schaden; denn jene Heilung kann ja in dieser Zeit und Art auch nicht stattgefunden haben. Aber Jesus kann auch bei anderer Gelegenheit nicht so, wie namentlich in V. 17 (*ὁ πατήρ μου ἔως ἄρτι ἐργάζεται, καὶ γὰρ ἐργάζομαι*) und 23 (*ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱὸν καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα. ὁ μὴ τιμῶν τὸν υἱὸν οὐ τιμᾷ τὸν πατέρα τὸν πέμψαντα αὐτόν*) gesprochen haben; denn damit stellt er sich in der Tat Gott gleich; hätte er das aber getan, so konnte ihm nicht später das Wort Matth. 12, 32, Luk. 12, 10: wer ein Wort wider den Menschensohn sagt, dem wird es vergeben werden — oder auch Mark. 10, 18: keiner ist gut, als nur Gott allein — in den Mund gelegt werden. Ebenso sahen wir bereits, daß Jesus noch nicht vom Gericht und von der Lebendigmachung als etwas Gegenwärtigem gesprochen hat, aber auch, wie diese Anschauungen entstanden sein dürften. Hier erkennen wir außerdem, daß in diesem Sinne ursprünglich anders gemeinte und Jesus in den Mund

gelegte Worte umgedeutet wurden: daher die eigentümliche, an V. 28 erinnernde Form von 25. Auch die erwähnte christologische Anschauung läßt sich aus unserem Texte selbst erklären: sie gründet sich darauf, daß der Sohn dasselbe, wie der Vater tut (19f.), wie dies wieder eine Umkehrung des Satzes ist: der Sohn kann nichts von sich selbst aus tun, wenn er es nicht den Vater tun sieht (19. 30). Dabei zeigt vielleicht das *γίλει* 20, daß dieses Verhältnis zwischen Vater und Sohn ursprünglich religiös-sittlich begründet wurde (wie nach 30 die Gerechtigkeit des Gerichts Jesu), und das *δείκνυσθαι* und *δείξει*, daß es sich ursprünglich um eine Offenbarung handelte. Wie aber aus dem „alles ist mir übergeben von meinem Vater“ (Matth. 11, 27, Luk. 10, 22) später das: mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden (Matth. 28, 18) — wurde, so hier eine Übertragung aller göttlichen Tätigkeiten, auch der Lebendigmachung und des Gerichts, vom Vater auf den Sohn. Und so konnte endlich von diesem ebenso, wie bei Philo (*leg. alleg.* I, 3, CW I, 62) und gewiß auch sonst von dem Vater, gesagt werden: er wirkt bis jetzt.

Das paßte nicht ganz zu der Beschuldigung der Sabbat-entheiligung, konnte aber doch, da es einmal überliefert war, ihr gegenüber Jesus in den Mund gelegt werden. Dann mußte gesagt werden, daß die Juden ihn nun auch wegen dieser Anmaßung bekämpft hätten, und als Antwort auf diesen Vorwurf war, wenn es eigentlich auch keine Verteidigung, sondern nur eine weitere Ausführung jener Behauptung war, dasjenige brauchbar, was die Überlieferung Jesus über sein Verhältnis zum Vater, namentlich über seine lebendigmachende und richtende Tätigkeit sagen liefs. Ob in ihr auch schon V. 28f. stand oder ob die Verse erst von dem Evangelisten hinzugesetzt wurden, wird sich nicht entscheiden lassen; jedenfalls hat er 17 und dann 19ff. hier angefügt und die Rede nun auch so, wie es im Folgenden geschieht, weiter geführt.

Hier betrachten WEISSE, WENDT, WELLHAUSEN und SPITTA auch den zweiten Teil der Rede, V. 31—40, noch als übernommen, letzterer mit der Begründung, die Verwendung des Täuflers in 33ff. stehe mit 1, 19ff. im Einklang. WENDT, der diese Stellen dem Evangelisten zuschrieb, scheidet deshalb 5, 33. 34b. 35. 36a als Zutaten aus; aber in Wahrheit widersprechen die beiden Abschnitte doch einander: in Kap. 1 wird das Zeugnis des Täuflers angerufen, hier abgelehnt. Ich möchte dieses



Verhältnis zu 1, 19 ff. und 3, 22 ff. also vielmehr dafür geltend machen, daß 5, 31 ff. einer anderen Tradition entlehnt sei; denn andere Gründe als die angegebenen, V. 33 ff. auszuschneiden, hat auch WENDT nicht. WELLHAUSEN dagegen streicht zunächst 34 (*ἐγὼ δὲ οὐ παρὰ ἀνθρώπου τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω, ἀλλὰ ταῦτα λέγω ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε*), aber nur, weil er schon 32 (*ἄλλος ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμοῦ, καὶ οἶδα ὅτι ἀληθὴς ἐστὶν ἡ μαρτυρία ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ*) auf den Täufer bezieht. Indes wenn das auch trotz des Präsens *μαρτυρῶν* und *μαρτυρεῖ* angesichts von 1, 15 möglich wäre: die Juden wußten doch nicht, daß sein Zeugnis wahr sei — und *οἶδατε*, nicht *οἶδα* ist zu lesen, da sonst Jesus doch wieder nur für sich selbst zeugen würde, auch wohl *οἶδατε* leichter in *οἶδα* verwandelt werden konnte, als umgekehrt. Ferner würde sich bei jener Erklärung das vorangestellte *ὑμεῖς* in 33 (*ὑμεῖς ἀπεστάλατε πρὸς Ἰωάννην, καὶ μεμαρτύρηκεν τῇ ἀληθείᾳ*) nicht begreifen und endlich hätte unmittelbar nach diesem Vers, in dem von Johannes die Rede gewesen war, nicht (in 35: *ἐκεῖνος ἦν ὁ λόγος ὁ καίόμενος καὶ φαίνων*) von ihm als *ἐκεῖνος* die Rede sein können. So ist schon in 32 bei dem andern, der für Jesus zeugt, an Gott zu denken; aber bevor der Verfasser auf ihn kommt, läßt er Jesus erst das Zeugnis des Täufers ablehnen. Sagt WELLHAUSEN weiter: „V. 36 (*ἐγὼ δὲ ἔχω τὴν μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου· τὰ γὰρ ἔργα αἱ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ ἵνα τελειώσω αὐτά, αὐτὰ τὰ ἔργα αἱ ποιοῦ, μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν*) ist vor 37 (*καὶ ὁ πέμψας με πατήρ, ἐκεῖνος μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ. οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑώρακάτε*) unmöglich, weil die beiden Aussagen inhaltlich identisch sind und nicht durch *καί* verbunden werden können; das *καί* schließt direkt an 35“ (27) — so dürfte er wieder 37 nicht richtig verstanden haben. Hier handelt es sich nämlich nicht um das Zeugnis der Werke (d. h. der Wundertaten), auch nicht der einen Krankenheilung zu Anfang des Kapitels, an die SPITTA denkt, geschweige denn um das Zeugnis Gottes bei der Taufe Jesu, sondern um das Zeugnis der Schrift. V. 36 ist also nicht damit identisch und braucht daher auch nicht ausgeschieden zu werden — so wenig wie endlich 39 (*ἐραννᾶτε τὰς γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν· καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ*), was nach WELLHAUSEN stören soll, aber das wieder nur tut, wenn man das Vorhergehende mißverstehet. V. 39—47 mit LEPSIUS

hinter 7, 18 zu stellen, liegt vollends kein Grund vor, der Abschnitt ist, wie hier auch SPITTA zugibt, durchaus einheitlich.

Seine Geschichtlichkeit scheitert nicht nur daran, daß Jesus bei dieser Gelegenheit nicht so reden konnte; er konnte es überhaupt nicht. Wir sahen ja schon, daß das Zeugnis des Täufers, wie es auch hier vorausgesetzt wird, nicht von diesem abgegeben worden sein kann; nach den Synoptikern hat Jesus auch weder seine Werke, noch die Schrift in dieser Weise als Zeugen angerufen. Wenn er dem Täufer auf jene Frage: bist du, der da kommen soll, oder sollen wir einen andern erwarten? — antwortete: die Blinden sehen und die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden gereinigt und die Tauben hören, die Toten stehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt (Matth. 11, 5, Luk. 7, 22) — so zeigt wohl schon dieses letzte Glied, aber auch das vorhergehende mindestens durch seine allgemeine Fassung, daß alle diese Worte ebenso im bildlichen Sinne gemeint waren, wie in den alttestamentlichen Stellen, die Jesus hier im Sinne hat (Jes. 29, 18 f. 35, 5 f. 61, 1 f.). Ebenso, wenn er sagte: so ich durch den Geist Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja die Herrschaft Gottes zu euch gekommen (Matth. 12, 28, Luk. 11, 20) — so meinte er damit gewiß nicht, daß seine Besessenenheilungen seine Messianität bewiesen, sondern, daß durch diese Einschränkung der Macht des Satans, des Gottes dieser Welt (II. Kor. 4, 4), die künftige Herrschaft Gottes faktisch schon gekommen sei. Hätte er nämlich in seinen Heiltaten einen Beweis seiner Sendung gesehen, so hätte er einen ganz andern Wert auf sie gelegt, sich aber nicht ihnen entzogen mit der Begründung, er sei zum Predigen gesandt (Mark. 1, 35 ff., Luk. 4, 42 f.), auch nicht auf die Bitte um ein Zeichen vom Himmel geantwortet: es wird diesem Geschlecht kein Zeichen gegeben werden oder nur das Zeichen des Propheten Jona, d. h. kein Zeichen, sondern seine Predigt (Mark. 8, 12, Matth. 12, 39. 16, 4, Luk. 11, 29). Und alles das wird geschichtlich sein; denn später hätte man es ihm gewiß nicht erst in den Mund gelegt. Da nahm man vielmehr schon an einzelnen dieser Worte Anstoß (Matthäus hat keine Parallele zu Mark. 1, 35 ff., Lukas nicht zu 8, 12); da sahen schon die ältesten Evangelisten in den Wundern einen Beweis der göttlichen Sendung Jesu; da hat man vielmehr endlich auch ihm selbst diese Theorie zugeschrieben. Und ähnlich wird es mit dem Weissagungsbeweis

stehen. Jesus hat vielleicht einzelne seiner Schicksale im alten Testament geweissagt gefunden (Mark. 12, 10 und Par., 14, 49, Matth. 26, [54.] 56), aber er hat sich gewiß nicht darauf zum Beweise seiner Messianität berufen; im Gegenteil, er hat auf die Schwierigkeit eines solchen Beweises, auf die Gegensätzlichkeit der alttestamentlichen Aussagen über den Messias hingewiesen (Mark. 12, 35 ff. und Par.). Denn ein solches Wort hätte man ihm später wieder sicher nicht in den Mund gelegt; da hat man vielmehr aus dem alten Testament die Messianität Jesu zu beweisen gesucht und ihm schliesslich auch selbst derartige Aussagen zugeschrieben. Und doch ist es charakteristisch, daß noch Lukas im wesentlichen (22, 37 ist allerdings eine Prolepse) erst den Auferstandenen so reden läßt (24, 27. 32. 44 ff.) und daß Johannes 2, 22 sagt: als er von den Toten auferweckt worden war, da glaubten seine Jünger der Schrift. So kann ihm auch ein Wort wie 5, 36 ff. erst später zugeschrieben worden sein; der besondere Vorwurf, der dabei den Juden gemacht wird, sie hätten das Wort Gottes nicht in ihnen bleibend, so sehr sie die Schrift auch durchforschten, wird sich gegen ihr Pochen auf diese richten, wie wir es aus Röm. 2, 17 ff. kennen lernen; von der an Joh. 1, 18 erinnernden Bemerkung: ich habe weder seine Stimme jemals gehört noch sein Gesicht gesehen — braucht wohl nicht noch einmal die Rede zu sein. Aus dem Vorhergehenden erkennen wir, daß man in manchen Kreisen auf das Zeugnis des Täufers als eines Menschen doch nicht so viel Wert legte; der Vergleich des Johannes mit *ὁ λήγρος ὁ καίόμενος καὶ γαίαν* könnte entweder der 1, 8 bekämpften Behauptung, er sei *τὸ γῶς*, zugrunde liegen, oder eine Abschwächung davon darstellen. Endlich die Einleitung zu diesem Abschnitt der Rede Jesu: wenn ich von mir selbst zeuge, so ist mein Zeugnis nicht wahr — stammt gewiß aus der jüdischen Polemik: 8, 13 werfen die Pharisäer Jesus eben gerade vor: du zeugst von dir selbst, dein Zeugnis ist nicht wahr. Die Wendung liefs sich hier vorzüglich anbringen, weil Jesus ja vorher nur Behauptungen aufgestellt hatte; das Übrige schlofs sich (schon in der hier benutzten Tradition) leicht daran an.

Den dritten Teil der Rede halten wieder WEISSE, WENDT, WELLHAUSEN und SPITTA für übernommen, WELLHAUSEN zugleich für überarbeitet. Aber wenn man V. 41 (*δόξαν παρὰ ἀνθρώπων οὐ λαμβάνω*) streicht, so beseitigt man vielmehr die Verbindung

zwischen diesem letzten Abschnitt und dem vorhergehenden; auch 34, womit er gleichartig sein soll, war ja nicht erst später hinzugesetzt worden. Dafs in 43 (*ἐὰν ἄλλος ἔλθῃ ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ, ἐκεῖνον λήμψουσθε*) auf Barkochba zurückgeblickt würde, ist keineswegs sicher; man kann auch an den künftigen Antichrist denken, und selbst im ersteren Falle würde wenigstens an dieser Stelle noch nicht folgen, dafs der Vers später sein müßte. V. 44 (*πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι, δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε;*) wird dann nur wegen seiner Ähnlichkeit mit 34 und 41 bezweifelt, 45—47 als eine weitläufige Wiederholung des Schriftbeweises in 39. Aber warum sollte diese der Redaktor vorgenommen haben? Ist es wegen dieser Parallele zum Vorhergehenden nicht vielmehr wahrscheinlich, dafs auch hier wieder eine besondere Tradition benutzt ist?

Ihr Inhalt ist ebenso ungeschichtlich wie der der vorangehenden Abschnitte. Jesus brauchte nicht zu versichern, dafs er nicht von Menschen Ehre nehme; das konnte man ihm erst in den Mund legen, als man ihm eine Berufung auf anderer Zeugnisse zugeschrieben hatte, aber daran wieder irre geworden war. Da liefs man ihn auch jenen Vorwurf den Juden zurückgeben, auf die er ja nach WEIZSÄCKERS feiner Beobachtung (Das apostolische Zeitalter 1886.<sup>3</sup> 1902, 528) damals besonders zutraf. An diesen Vorwurf wieder schlofs sich dann leicht die Zurückweisung eines andern an, den man Jesus vielleicht auf Grund von Worten wie Matth. 10, 33, Luk. 12, 9: wer mich vor den Menschen verleugnet, den will ich auch vor meinem himmlischen Vater verleugnen — gemacht haben könnte. Jesus würde die Juden gar nicht bei seinem Vater verklagen, sagte man jetzt, das würde (wie ja auch schon dt. 31, 26 geschrieben stand) Mose besorgen, dem sie nicht geglaubt hätten. So läfst sich wohl auch dieser Schlufs der Rede befriedigend erklären.

### Die Speisung der Fünftausend (6, 1—15).

Dafs dieses Kapitel wirklich von vornherein auf 5 gefolgt sein kann, sahen wir schon vorhin; wollte es HITZIG hinter 11, 54 versetzen oder 6, 4 streichen, so war dafür wohl die unberechtigte Voraussetzung maßgebend, Johannes müsse denselben Aufrifs des öffentlichen Lebens Jesu zeigen, wie die Synoptiker. Auch die Gründe, die SCHWEIZER und DELFF für einen späteren Ursprung



von 6, 1—26 bzw. 29 anführen, sind, soweit sie das Verhältnis des Abschnittes zum vorhergehenden betreffen, schon zurückgewiesen; diejenigen, die umgekehrt aus dem Folgenden entnommen sind, werden passender auch erst im Folgenden zur Sprache kommen. Wenn DELFF noch darauf hinweist, daß Irenäus und Origenes V. 4 nicht gelesen zu haben schienen, so würde das zunächst nur für diesen einen Vers gelten, über den ebenfalls nachher noch zu reden ist; die sonstigen Origenes entlehnten Bedenken, die DRÄSEKE noch weiter ausgeführt hat, sind schon früher als unbegründet erwiesen worden.

Nun meint freilich SCHWARTZ, auch aus der Erzählung selbst erweisen zu können, daß sie erst später eingeschaltet sei. „In der Geschichte von der Speisung der Fünftausend“, sagt er, „sitzt die Parallele mit der Eucharistie fest: also ist diese ihrem ganzen Umfange nach eingefügt und der Verdacht, den die starke Anlehnung an die Synoptiker erregen muß, nicht umsonst. Sie ist schlecht eingeführt; 6, 3 ist Kopie von Matth. 15, 29, über 6, 2“ war schon vorher gesagt worden, es sei nach den Synoptikern gemacht; „am übelsten wirkt, daß die wüste Gegend nicht erwähnt wird, in der sich die Menge angesammelt hat (Mark. 6, 31. 8, 4, Matth. 14, 13. 15, 33, Luk. 9, 12), und damit die Motivierung des Wunders wegfällt: wenn es freilich ein Typus der Eucharistie sein sollte, ist es begreiflich, daß dieser Zug nicht mehr wesentlich erschien“ (1908, 499). So erklärt also SCHWARTZ selbst diese Eigentümlichkeit, und auch die anderen Punkte, die er anführt, können doch offenbar nicht den sekundären Ursprung des Abschnittes beweisen. Vor allem aber haben wir schon oben (S. 135) gesehen, daß sich der Sprung zwischen Kap. 5 und 6 sehr wohl erklärt, wenn nun hier wieder eine galiläische Wundergeschichte folgt; wir brauchen also dazwischen auch nicht etwa mit EWALD eine Lücke anzunehmen, sondern haben nur noch zu fragen, ob der Abschnitt vielleicht überarbeitet sei.

In V. 1 (*μετὰ ταῦτα ἀπῆλθεν ὁ Ἰησοῦς πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος*) haben nach Früheren noch FURRER, DRUMMOND und ZAHN die beiden letzten Worte für eine spätere Glosse erklärt, WELLHAUSEN schreibt sie wohl dem Bearbeiter zu, von dem umgekehrt KREYENBÜHL und SPITTA das *τῆς Γαλιλαίας* ableiten. Da dies der gewöhnliche Name ist, der Ausdruck *θάλασσα Τιβεριάς* (denn so würde der Nominativ lauten) dagegen erst später vorkommt, wäre das weniger wahrscheinlich, als die

erstangeführte Hypothese; aber notwendig ist auch sie nicht. Schon der erste Verfasser des Stückes konnte das Meer von Galiläa, um einer Verwechslung mit dem Mittelmeer vorzubeugen, nachträglich noch als das tiberische bezeichnen — ähnlich wie Luk. 8, 33 deshalb für das *θάλασσα* seiner Vorlage *λίμνη* einsetzte und auch sonst gebrauchte. V. 2 soll sich nach WELLHAUSEN und BOUSSET durch die vielen Zeichen als sekundär kennzeichnen; SCHWARTZ urteilt, wie wir schon sahen, ähnlich; aber zwingend ist das nach dem Bisherigen keineswegs. WELLHAUSENS weitere Bemerkung: das Volk könne nicht von Anfang an Jesus gefolgt sein, wenn er es erst in 5 zu sich kommen sehe — übersieht, daß in 2 das Imperfektum (*ἡκολούθει*) steht. Wenn er und SCHWARTZ in 3 eine Reminiszenz aus Matth. 15, 29 sehen — und das liegt jedenfalls näher, als mit SPITTA an 5, 1 zu denken —, so beweist sie doch nicht den (auch von LEPSIUS behaupteten) sekundären Ursprung des Verses. Das wäre erst der Fall, wenn er wirklich, wie WELLHAUSEN meint, gänzlich unpassend dastünde; aber sein Beweis dafür: „in 5 ff. ist Jesus nicht allein mit den Jüngern, sondern zusammen mit dem Volk, und erst in 15 entweicht er auf den Berg“ (28) vergiftet, was WELLHAUSEN doch eben selbst hervorhob, daß Jesus erst in 5 das Volk zu sich kommen sieht. V. 4 war schon von vielen Früheren, die ZELLINGER (Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu 1907, 59 f.) zusammenstellt, für später erklärt worden zu ihnen sind neuerdings noch BÖHMER und WINDISCH gekommen; ZAHN hat das in einem eigenen Exkurs widerlegt. SCHÜTZ, WELLHAUSEN, SCHWARTZ, LEPSIUS, BOUSSET, A. MEYER schreiben den Vers wieder dem Bearbeiter, sei es der Grundschrift, sei es der i. M. n. hier vorliegenden Einschaltung zu, während SPITTA mit ihm, da er an den Anfang der Erzählung gehöre, einen Parallelbericht beginnen läßt. Aber wir haben doch nun schon oft genug gesehen, daß bei Johannes solche Orts- und Zeitangaben manchmal nachgebracht werden; was die in Rede stehende hier überhaupt soll, wird sich später ergeben.

Im Folgenden erklärt SCHWARTZ V. 6 für „eine törichte Glosse, die Jesu Allwissenheit um jeden Preis aufrecht erhalten soll“ (1908, 182, 1); aber zu diesem Urteil, das allerdings auch LEPSIUS fällt, liegt gar kein zwingender Grund vor. WELLHAUSEN scheidet, nachdem Frühere schon in verschiedener Weise zu helfen versucht hatten, den Jüngerdialog aus; „denn in 8 (*λέγει αὐτῷ*)

εἰς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου) wird nicht vorausgesetzt, daß Philippus mit seiner Replik schon zuvorgekommen ist, da es sonst heißen müßte: ein anderer Jünger sagte. Mit Philippus fällt aber auch der Eigenname Andreas, und es bleibt als Grundlage von 5—8 nur übrig: da nun Jesus die Augen aufhub und gewahr wurde, daß viel Volks zu ihm kam, sprach er: woher sollen wir Brot kaufen, daß diese essen? Einer seiner Jünger (ein ungenannter) sagte zu ihm: es ist ein Knabe hier usw.“ (28f.). Das ist in der Tat besser, als wenn SCHWARTZ auf ἀπεκρίθη αὐτῷ Φίλιππος gleich 9 folgen lassen will oder SPITTA umgekehrt die Worte Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου streicht und das dann allein stehen bleibende εἰς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ziemlich künstlich damit rechtfertigt, daß es der synoptischen Überlieferung entspreche, in der auch der Bericht über die fünf Brote und zwei Fische noch als von den Jüngern überhaupt gegeben hingestellt werde. Indes Andreas konnte doch auch als der weniger bekannte (er kommt bei Johannes nicht so oft, wie Philippus, vor) noch einmal als einer der Jünger und der Bruder des Simon Petrus bezeichnet werden — ähnlich wie im Wirbericht der Apostelgeschichte 27, 2 Aristarch noch einmal als Makedonier aus Thessalonike charakterisiert wird, obgleich das 20, 4 auch schon geschehen war.

Wenn endlich in V. 15 Jesus (mag das πάλιν nun zu lesen sein oder nicht) noch einmal auf den Berg steigt, nachdem er es schon V. 3 getan hatte, so soll man (stamme der Zug auch aus Mark. 6, 46, Matth. 14, 23) doch wohl annehmen, daß das ein höherer Berg, als der V. 3 erwähnte, war; denn sonst paßt V. 16 nicht dazu, wo die Jünger nach dem Meer hinabsteigen, obwohl auf den eben erwähnten Berg doch nur Jesus gestiegen war. So kann der Abschnitt wieder als einheitlich gelten; aber vielleicht darf man aus 14f., wo im Unterschied von 1, 21. 7, 40f. der Prophet doch wohl mit dem Messias identifiziert wird, schließen, daß hier wieder eine besondere Tradition verwendet ist.

Um über die Geschichtlichkeit der Perikope ein Urteil zu gewinnen, wird man sie zunächst wieder mit dem Bericht der Synoptiker über die Speisung der Fünf- und Viertausend (Mark. 6, 31 ff. und Par., 8, 1 ff., Matth. 14, 13 ff. 15, 32 ff., Luk. 9, 10 ff.) vergleichen. Da ergibt sich aber, daß wohl auch hier bei Johannes das Wunder gesteigert ist. Zwar ist (wie bei Markus

und Lukas) ausdrücklich nur von Männern die Rede, die gespeist worden seien, nicht auch, wie bei Matthäus, von Weibern und Kindern; aber ihr Appetit wird wohl als gröfser bezeichnet als bei den Synoptikern: während bei Markus die Jünger fragen: sollen wir hingehen und für zweihundert Denare Brot kaufen? — also annehmen, dafs das genügen würde, sagt hier Philippus: Brot für zweihundert Denare ist nicht genug für sie, damit jeder ein wenig bekommt; während sie bei den Synoptikern nur eben vorgelegt bekommen, gibt ihnen bei Johannes Jesus von den Fischen, so viel sie wollen; während es dort heifst: *ἐχορτάσθησαν*, hier: *ἐρεπλήσθησαν*. Aber im Grunde ändert das natürlich nicht viel, und auch das Wunder, wie es die Synoptiker erzählen, bleibt undenkbar. Da sie indes zwei Speisungen berichten und doch nur eine stattgefunden haben kann, so mag die Erzählung auch sonst schon in der mündlichen Überlieferung umgeformt worden sein und ihr ursprünglich ein natürlicher Vorgang zu Grunde gelegen haben. Wie dieser freilich des näheren zu denken sei, wird man besser auch hier der Phantasie des einzelnen überlassen; dafs er später wunderbar aufgefaßt wurde, konnte zum Teil in der Tat unter dem Einfluß der Geschichte II. Kg. 4, 42 ff. geschehen sein, aus der (und anderen) man die ganze Erzählung vielfach, aber nicht befriedigend, ableitet. Wenn die Speisung bei Johannes auferdem auf einem Berge stattfindet, so wurde das schon oben erklärt; auch die Zeitangabe in V. 4, zu der 10 (es war aber viel Gras an dem Orte) stimmt, war vielleicht ursprünglich nur eine weitere Ausmalung. Dafs dann nicht, wie wenigstens Mark. 8, 1, von einem Bedürfnis des Volkes die Rede ist, sondern Jesus sofort ans Werk geht, hängt wohl mehr mit der späteren Anschauung von seiner Person, als mit der Auffassung der Speisung als eines Typus der Eucharistie zusammen, aber im weiteren erklärt sich daraus vielleicht doch manches — abgesehen auch von der Zeitangabe in 4, die zugleich darauf wird hinweisen sollen. Zwar dafs Jesus (wie schon bei den Synoptikern), bevor er die Brote und Fische austheilt, dankt, brauchte nicht aufzufallen, wenn es nur nicht in 23 noch einmal hervorgehoben würde; auch dafs die Fische (wie schon Mark. 8, 7) nur nachträglich erwähnt werden, hat wohl nichts zu bedeuten. Aber beachtenswert ist es vielleicht doch, worauf SPITTA und SCHWARTZ aufmerksam machen, dafs Jesus selbst das Brot darreicht, während es in den fünf synoptischen



Speisungsgeschichten durch die Jünger unter die Menge verteilt wird, und daß er dann zu seinen Jüngern sagt: sammelt die übrigen Brocken, auf daß nichts umkomme —, und sie das tun, während bei den Synoptikern die Gesättigten ohne weiteres die Überreste aufheben — nur bei Luk. 9, 17 heisst es passivisch: *ἤρθη τὸ περισσεῦσαν αὐτοῖς κλασμάτων*. Immerhin würde das alles noch nicht genügen, wenn wir nicht aus dem Folgenden entnehmen müßten, daß Johannes in der Tat in der wunderbaren Speisung einen Typus der Abendmahlsfeier gesehen hat. Weshalb er speziell von Philippus und Andreas spricht, braucht ja nicht erst erklärt zu werden; daß unbenannte Personen überhaupt später gern benannt werden, werden wir auch in anderen Fällen noch beobachten. Endlich gegen die Notiz in V. 14 f., das Volk hätte Jesus für den Propheten gehalten und ihn zum König machen wollen, darf man nicht geltend machen, daß die Synoptiker von einer solchen Anschauung und Absicht der wunderbar gespeisten nichts wissen. Das Ereignis, das dieser Erzählung zu Grunde lag, konnte in der Tat eine solche Wirkung hervorgerufen haben; ebenso gut könnte das freilich auch erst später angenommen worden sein. Und sicher wird man Johannes in V. 15 nach den Synoptikern ergänzen und zugleich korrigieren müssen; denn daß, wie auch diese schon berichten, Jesus auf den Berg stieg, muß doch einen Zweck gehabt haben; Johannes konnte sich nur seiner christologischen Anschauung entsprechend nicht denken, daß es, um zu beten, geschehen sei, aber tatsächlich werden Markus und Matthäus mit ihrer dies besagenden Angabe recht haben.

Weshalb der Evangelist die ganze Geschichte hier brachte, ist einigermaßen schon durch das vorhin gesagte erklärt worden. Daß er sie gerade hier aufnahm, hat BACON, dem in gewisser Weise SCOTT vorausgegangen war, aus dem Vorbild des Markus-evangeliums zu erklären versucht. In der Tat sahen wir bereits, daß Johannes deshalb in Kap. 5 die Heilung des Kranken gebracht haben könnte, weil die Heilung des Paralytikers und des Menschen mit der vertrockneten Hand bei Markus in Kap. 2 und 3 standen. BACON meint nun weiter, den ganzen Abschnitt Mark. 3, 7—6, 13, der sich mit der Auswahl, Erziehung und Aussendung der Zwölfe befaßte, habe Johannes nach dem Vorbild von Luk. 22, 35 ff. für später, nämlich für Kap. 14—16, zurückgestellt; er habe also in Kap. 6 alsbald die wunderbare

Speisung, die in ihrer einen Form bei Markus auf die Rückkehr der Zwölfe folgt, bringen müssen. Aber diese Erklärung der Disposition des vierten Evangeliums ist wohl doch nicht haltbar. Eher könnte man sagen, was zwischen Mark. 3, 7 und 6, 13 stand, sei von dem vierten Evangelisten — denn so steht es doch eigentlich — weggelassen worden, weil es ihm entbehrlich oder bedenklich erschien. Dafs das erstere von der Auswahl der Jünger, das letztere von der Szene zwischen Jesus und den Seinen zutreffen mochte, braucht man ja nicht erst zu beweisen; aber auch in den Gleichnissen Kap. 4 wird Johannes eine Verhüllung der Wahrheit gesehen haben, die zu seinem Christus nicht paßte. Die Stillung des Sturmes könnte ihm neben dem Wandeln auf dem Meere, das er gleich bringen wollte, entbehrlich erschienen sein, wie Lukas umgekehrt dieses neben jener und die zweite Speisung neben der ersten. Die Gerasenergeschichte war für Johannes natürlich nicht zu brauchen; die von Jairi Töchterlein wollte er durch die von Lazarus überbieten; die Erzählung von der Verwerfung in Nazaret hatte er wenigstens in dem einen Wort, dafs kein Prophet in seinem Vaterlande etwas gilt, in 4, 44 schon verwendet; die Aussendung und Rückkehr der Zwölfe war neben dem, was er später bringen wollte, in der Tat entbehrlich, mehr noch die Episode vom Tode des Täufers — so wäre wirklich die nächste Geschichte bei Markus, die für ihn in Betracht kam, die wunderbare Speisung gewesen. Und doch bin ich weit entfernt, diese Erklärung der Disposition bei Johannes für zwingend zu halten. Mindestens vor allem wird er die Geschichte deshalb hier gebracht haben, weil er einmal wieder ein galiläisches Wunder brauchte, und zum andern, weil er in der wunderbaren Speisung ein Bild für die geistige Speisung der Gläubigen durch Jesus sah, wovon er nun im Folgenden reden wollte. Vorher aber mußte er um der Symmetrie willen erst noch ein anderes Bild bringen, dem derselbe Sinn abgewonnen werden konnte.

#### Das Wandeln auf dem Meere (6, 16—25).

Brauchen wir nach dem oben bemerkten auf SCHWEIZERS, DELFFS und DRÄSEKES Anschauungen über diesen Abschnitt nicht noch einmal einzugehen, so sieht WELLHAUSEN zunächst in V. 18 (*ὁ τε θάλασσα ἀνέμου μεγάλου πτόντος διεγείρετο*) einen Nachtrag, weil *τε* sonst nur in späteren Einschüben erscheine

und nachher von Gefahr für die Jünger keine Rede mehr sei. Aber das erste Urteil gründet sich auf eine Theorie über 2, 15. 4, 42, die sich uns nicht bewährt hat, und die zweite Schwierigkeit, die übrigens an vielen ähnlichen ihr Analogon hat, erledigt sich dadurch, daß es auf dieses Moment für den Verfasser nicht ankam. Auch was SCHWARTZ (der das Ganze für später hält) und SPITTA gegen die Ursprünglichkeit des Textes geltend machen, scheint mir nicht zutreffend zu sein; doch brauche ich ihre Gründe wohl hier einmal nicht im einzelnen zurückzuweisen, sondern stelle ihnen einfach diejenige Erklärung des Textes gegenüber, die ich (nach anderen) für richtig halte. Die Jünger, so heißt es V. 16, stiegen in ein (oder das) Fahrzeug und befanden sich auf der Fahrt über den See nach Kapernaum. Nun war es schon finster geworden (ich lese: *καὶ σκοτία ἤδη ἐγγόρει*) und Jesus war noch nicht zu ihnen gekommen (d. h. in ihre Nähe, so daß sie ihn hätten aufnehmen können), auch das Meer wurde, da ein starker Wind wehte, aufgewühlt. Das ist dieselbe Vorstellung wie bei Markus (6, 45) und Matthäus (14, 22), wo Jesus auch seine Jünger voranzufahren zwingt; also braucht man die Einheitlichkeit des Textes bei Johannes nicht zu bezweifeln. Und auch, daß nicht gesagt wird, was aus Jesus wird, darf man gegen sie nicht einwenden.

Aber muß man nun im Folgenden, wo schon die Abschreiber manches geändert haben, nicht doch in der Weise von KREYENBÜHL, WELLHAUSEN, SCHWARTZ, A. MEYER oder SPITTA helfen? Ich stelle auch hier ihren, im einzelnen weit voneinander abweichenden Theorien eine Umschreibung des gewöhnlichen Textes gegenüber, die seine Einheitlichkeit erweisen wird. Vorauszuschicken ist allerdings, daß in V. 22 nicht *ἰδών* — was eine bei Johannes unerhört lange Periode ergeben würde —, sondern *εἶδον* oder *εἶδεν* zu lesen ist; dieses aber kann nun nicht vom leiblichen Sehen verstanden werden (denn die Abfahrt hatte ja schon tags zuvor stattgefunden), sondern muß, wie anderwärts, einsehen oder auch erwägen bedeuten. Dann ist also zu übersetzen: am nächsten Tage erwog die Menge, die jenseits des Sees stand, daß dort kein anderes Fahrzeug als nur eins gewesen und daß Jesus nicht mit seinen Jüngern zusammen in das Fahrzeug gestiegen war, sondern seine Jünger allein abgefahren waren. Daraus konnte die Menge schon entnehmen, daß Jesus, der jetzt nicht mehr da war, auf wunderbare Weise die Gegend

verlassen hatte; und das wurde ihr auch noch durch eine andere Erfahrung bestätigt. Es kamen nämlich Schiffe aus Tiberias in die Nähe des Ortes, wo sie das Brot gegessen hatten, und als nun die Menge erwog, daß Jesus dort nicht sei, so wenig wie seine Jünger (so kann man zum Ausdruck bringen, daß diese letztere Angabe hier nach dem Vorhergehenden eigentlich überflüssig war), stieg sie in die Schiffe und kam auf der Suche nach Jesus nach Kapernaum. Und als sie ihn jenseits des Meeres fand, sprach sie zu ihm: Rabbi, wann bist du hierhergekommen? — In diesem „wann“ liegt, da zu einem Umwandern des Sees keine Zeit gewesen sein soll und Jesus zu Schiff nicht hierhergekommen sein könnte, zugleich ein „wie“, und die Antwort darauf kann nur lauten: auf wunderbare Weise. So erledigen sich m. M. n. alle Bedenken, die gegen die Einheitlichkeit dieses Stückes vorgebracht worden sind.

Seine<sup>2</sup> Geschichtlichkeit leidet zunächst daran, daß das Wunder wieder gegenüber Markus und Matthäus eine Steigerung zeigt. Wie Jesus in die Nähe des Schiffes kommt, schießt es wie ein Pfeil zu Lande — denn so wird man mit WELLHAUSEN in der Tat V. 21b umschreiben dürfen — und Jesus geht auch die letzte Strecke noch zu Fuß. Freilich ist ja auch der synoptische Bericht schon unglaublich, wenngleich ihm ein geschichtliches Ereignis zugrunde liegen mag. Das wurde später wunderbar aufgefälscht und ausgeschmückt, bis die Form entstand, in der wir es hier bei Johannes lesen.

Ist V. 16—21 so zu beurteilen, so fällt damit natürlich auch 22—25. Der Inhalt der Verse ist aber auch an sich unwahrscheinlich genug. Schiffe aus Tiberias sollen nach dem Ostufer des Sees gekommen sein und die Fünftausend, die Jesus gespeist hatte, nach Kapernaum übergesetzt haben. Aber auch wenn Tiberias eine solche Flotte von größeren Schiffen gehabt hätte, so würde diese doch kaum einer solchen Menge zur Verfügung gestanden haben, vollends wenn sie um ihretwillen etwa gar auch noch ihren Kurs hätte ändern müssen. Das kann also nur eine spätere Annahme sein, gemacht, um das Meerwandeln Jesu, das von gegnerischer Seite bestritten worden sein wird, gleich von möglichst vielen bezeugen zu lassen. Die Fünftausend, die Jesus gespeist hatte, so erzählte man wohl zuerst, hätten die Jünger allein abfahren sehen und, wie sie auf die andere Seite gekommen wären, doch Jesus dort getroffen. Aber, so wandte



man ein, wie konnten sie denn so schnell auf die andere Seite kommen? So viele Schiffe gab es in Kapernaum doch gar nicht! O, antwortete man, es werden wohl Schiffe aus Tiberias (das freilich nach SCHÜRER, Geschichte des Volkes Israel [1874] <sup>3</sup>II, 1898, 170f. damals eben erst gegründet war) in die Gegend der Speisung gekommen sein; die haben jene Fünftausend dann mitgenommen. Dafs auch dann diese Schiffe so früh angekommen und so schnell wieder weg und auf das andere Ufer hinüber gefahren sein müßten, dafs es ausgeschlossen war, Jesus könnte zu Lande schneller nach Kapernaum gekommen sein — das übersah man freilich wohl. Jedenfalls wird vorausgesetzt, dafs sie Jesus sofort am selben Tage trafen; wenn ZAHN das für ausgeschlossen hält, da die folgende Rede nach V. 59 an einem Sabbat gehalten zu sein scheint, an ihm die Schiffer von Tiberias aber nicht die lange Reise gemacht haben würden, so vergiftet er, dafs auf jenen Punkt für den Verfasser alles ankommen mußte.

Hier und da hat man auch darin, dafs die Jünger und die Menge nach Kapernaum hinüberfahren und dort Jesus finden, nach Mark. 6, 53, Matth. 14, 34 dagegen die Jünger mit Jesus, den sie unterwegs aufgenommen, in Genesaret landen, einen Irrtum des Johannes gesehen — wenn nicht vielmehr einen Beweis dafür, dafs Kapernaum nicht in dem modernen Tell Hum, sondern in Chân Minje zu suchen sei. Aber wenn schon die anderen gegen Tell Hum geltend gemachten Gründe nicht ziehen, dafür vielmehr der Umstand spricht, dafs dieser Name sehr wohl aus Caphar Tanhum, wie Kapernaum im Mittelalter hiefs, entstanden sein kann, während Chân Minje nichts mit den Minim zu tun hat, die nach dem Talmud in Kapernaum gewohnt haben, vielmehr ein ziemlich moderner Ort zu scheinen: wie MASTERMAN (*The Site of Capernaum*, PEFQ 1907, 220 ff.) zeigt, ist Tell Hum faktisch zu der Ebene Genesar gerechnet worden und muß mit Kapernaum identifiziert werden. Statt Genesaret, wovon die Synoptiker reden, aber eben Kapernaum zu nennen, veranlaßte Johannes wohl der Umstand, dafs die Rede Jesu, die er im Folgenden wiedergeben wollte, in der Synagoge daselbst gehalten sein sollte.

Dafs der Evangelist endlich die ganze Erzählung überhaupt brachte und hier brachte, hing natürlich, abgesehen davon, dafs sie bei Markus und Matthäus auf die Speisung der Fünftausend

folgte, mit der Disposition dieses ersten Teils seines Evangeliums zusammen; vor allem aber schien sie ihm wegen des tieferen Sinnes, den er darin fand, geeignet, neben der Geschichte von der wunderbaren Speisung als Bild der übernatürlichen Kraft Jesu zu dienen, von der er ihn nun reden lassen wollte.

### Die Rede vom Brot des Lebens (6, 26—65).

Wir sahen schon oben, daß für jene Theorien von SCHWEIZER und anderen über V. 1—26 oder 29, wie aus dem Vorhergehenden, so auch aus dem Folgenden Gründe entnommen werden. „Wie sonderbar ist es“, schrieb ersterer, „wenn die Menschen, welche so wundervoll gespeist worden und von dieser Tat Jesu so ergriffen waren, daß sie V. 15 Jesum mit Gewalt zum messianischen König machen wollen, nun am folgenden Tage V. 30 Jesum angehen: wenn du denn von Gott gesandt bist, welches σημεῖον tust du zu deiner Beglaubigung? Und wie noch unbegreiflicher kommen sie V. 31 gerade auf den Gedanken, ein der mosaischen Mannaspeisung ähnliches Wunder würde genügen? . . . Wie soll diese Forderung eines Speisungswunders gedenkbar sein, wenn eben tags vorher ein solches stattfand?“ (83). Auch machte SCHWEIZER bereits darauf aufmerksam, daß unter den Juden, wie 41 und 52 die Gegner Jesu heißen, sonst bei Johannes in ähnlichem Zusammenhange immer die Mitglieder des Synedriums und ihre Anhänger in Jerusalem verstanden würden, nicht, wie hier, Galiläer. WENDT fügte noch hinzu, V. 37: ich habe es euch gesagt: ihr habt mich gesehen und glaubt doch nicht an mich — bezöge sich nicht auf 26, sondern auf 5, 37 f. oder noch besser 17 ff., und 6, 27 knüpfte mit dem auffälligen ἐργάζεσθε an 5, 17. 19 ff. an, wo von dem ἐργάζεσθαι und den ἔργα des Vaters und des Sohnes die Rede war. Aber das ist doch etwas Anderes, und auch die Rückbeziehung von 6, 36 auf 5, 17 ff. war nicht unbedingt nötig. Dagegen daß jene Bitte 6, 30 f. und die Bezeichnung der Gegner Jesu in 41 und 52 nicht zum unmittelbar vorhergehenden paßt, ist gewiß richtig; man braucht aber deshalb nicht dieses für später erst hinzugesetzt anzusehen, sondern kann ebenso gut, zumal sich jene Annahme bereits als unhaltbar erwiesen hat, das jetzt folgende aus einer oder mehreren anderen Traditionen ableiten. Dann liegt auch kein Grund mehr vor, V. 59 (ταῦτα εἶπερ ἐν συναγωγῇ διδάσκων ἐν Καφαρναούμ) für

später zu erklären (und außerdem etwa an eine frühere Stelle zu versetzen); ob sonst Zusätze anzunehmen sind, ist freilich erst noch zu untersuchen.

SCHWARTZ und SPITTA erklären gleich V. 26 (*ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς καὶ εἶπεν· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ζητεῖτέ με οὐχ ὅτι εἰδετε σημεῖα, ἀλλ' ὅτι ἐφάγετε ἐκ τῶν ἄρτων καὶ ἐχορτάσθητε*) für einen redaktionellen Versuch, die folgende Unterredung an das Erlebnis der wunderbaren Speisung anzuknüpfen, und werden damit wohl recht haben: denn in V. 27 (*ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρωσὶν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρωσὶν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἣν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει· τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐφοράγισεν ὁ θεός*) ist bei der vergänglichen Speise, die man nicht erstreben soll, gewiß nicht nur an das Wunderbrot zu denken, sondern an Speise überhaupt. Dagegen sehe ich keinen genügenden Grund, die Worte *εἰς ζωὴν αἰώνιον* auszuscheiden; der folgende Relativsatz kann sich auch über diese Worte hinweg auf *τὴν βρωσὶν τὴν μένουσαν* zurückbeziehen. Ebenso wenig darf man umgekehrt V. 27 und dann auch 28 f. für später erklären, weil sich 30 gut an 26 anschliesse; solche etwa auch möglichen Gedankenzusammenhänge brauchen deshalb allein nie ursprünglich zu sein. V. 28 f. scheiden nun allerdings auch WELLHAUSEN, SPITTA, sowie ev. HEITMÜLLER und BOUSSET aus — denn wenn beide V. 28—30 als möglicherweise interpoliert bezeichnen, so ist das wohl ein Versehen; 30 ist doch im Zusammenhange unentbehrlich — und sofern es sich in 28 f. um eins jener Mißverständnisse handelt, von denen nun schon so oft die Rede gewesen ist, werden die Verse allerdings Zutat des Evangelisten sein. Vielleicht ist mit SPITTA und VÖLTER auch das spitzige *τί ἐργάζη* am Ende von 30 noch ebenso zu beurteilen; aber notwendig ist das keineswegs. Wenn WELLHAUSEN die ganzen Verse 30—33 wegen ihrer Unvereinbarkeit mit der Erzählung zu Anfang des Kapitels für später erklärt, so hätte sich wohl gerade ein Späterer einen solchen Widerspruch nicht zuschulden kommen lassen; daß 34 (Herr, gib uns immer dieses Brot) auf 27 zurückschlage, würde selbst dann, wenn es zuträfe, nicht beweisen, daß das Dazwischenstehende später sei; vor allem aber liegt auch in 32 f. wieder, daß Jesus das wahre Himmelsbrot geben könne. In 32 (*ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ Μωσῆς ἐδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ' ὁ πατὴρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν*)

mit SPITTA statt des zweiten *ἐμὴν μοι* zu lesen, ist nicht nötig, Gott hat trotz Ps. 78, 24 das Manna nicht gegeben, sondern nur Mose; er gibt das wahre Himmelsbrot erst jetzt. Und wenn SPITTA 33 (*ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστὶν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζῶν διδοὺς τῷ κόσμῳ*) streicht, so setzt er nach SCHWARTZ' Vorgang voraus, daß sich Jesus hier schon selbst als das Himmelsbrot bezeichnet, während doch aus 41 und 50f. hervorgeht, daß zu übersetzen ist, wie auch SPITTA selbst S. XXII tut: das Brot Gottes ist das, das vom Himmel herabsteigt und das der Welt Leben gibt. In 35 bezeichnet sich Jesus nun freilich wirklich selbst als das Brot des Lebens; trotzdem braucht man diese Worte und zugleich den Schluß; und wer an mich glaubt, den wird niemals mehr dürsten — nicht mit SPITTA als späteren Zusatz zu bezeichnen, geschweige denn den ganzen Vers nebst den ihm vorhergehenden mit VÖLTER. Jesus bezeichnet sich von hier ab (vgl. nachher 41. 48. 50f.) eben wirklich als Brot des Lebens, und jene anderen Worte werden in Erinnerung an das entsprechende Bild vom Lebenswasser hinzugesetzt. V. 34, wo die Juden Jesus wieder völlig mißverstehen, werden wir deshalb allerdings dem Evangelisten zuschreiben müssen.

Dann finden WELLHAUSEN und BOUSSET den Vorwurf: ihr habt mich gesehen und glaubt doch nicht (36) — auffällig; aber ähnlich hatte Jesus seine Jünger doch schon in 32f. zurückgewiesen, und sie werden nicht erst jetzt „zänkisch und widerspenstig“. Viel eher kann man dann mit DELEFF (in den Neuen Beiträgen 27 wird allerdings nur 39f. als später bezeichnet), SCHWARTZ, VÖLTER und event. HEITMÜLLER und BOUSSET in 37—40 — wenn die letztgenannten beiden 36—40 drucken, so ist das wohl wieder ein Versehen — eine Interpolation sehen; denn wenn auch der Satz: alles, was mir der Vater gibt, wird zu mir kommen — einen Gegensatz zu dem Vorhergehenden bilden oder wahrscheinlicher, da keine Adversativpartikel dasteht, mit Hilfe des zu ergänzenden Zwischengedankens: also seid ihr mir nicht gegeben — eine Erklärung desselben geben soll: dann wird doch noch allerlei Anderes hinzugefügt, was eigentlich nicht hierher gehört. Deshalb glaube ich auch nicht, daß der Evangelist von sich aus diese Verse hinzugesetzt hat; er wird sie wieder einer besonderen Tradition entnommen und teils aus jenem Grunde, teils wegen der Aussage in 38: ich bin vom Himmel



herabgestiegen — hier wiedergegeben haben. Man braucht also den Abschnitt nicht in der noch dazu recht willkürlichen Weise SPITTA's umzumodeln und ihm dadurch einen ganz andern Sinn zu geben; man braucht nicht einmal, wie SCHOLTEN, WENDT, P. W. SCHMIDT, KREYENBÜHL, WELLHAUSEN, SCHWARTZ, BACON, VÖLTER wollen, die letzten Worte von 39 und 40 und dann ebenso, wie außerdem noch DELFF will, von 44 und 54 (*καὶ ἀναστήσω αὐτόν*) (*ἐγὼ*) (*ἐν*) *τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*) zu streichen. Gewiß passen die Worte in 39 aus sachlichen und in 40 und 44 aus formellen Gründen nicht recht; aber das ist bei dem sonstigen *SUM* des vierten Evangelisten noch kein genügender Grund. Wenn SPITTA V. 41 und die letzten Worte von 42 streicht, so hängt das mit seinem Urteil über 33 und 35 zusammen; war dieses unberechtigt, so auch das hier in Rede stehende. VÖLTER scheidet auch noch alles bis V. 46 folgende aus, aber das läßt sich damit, daß 47 an 36 anschließen würde, noch nicht beweisen. Richtiger hat WELLHAUSEN in 41 (oder wohl vielmehr 44) — 46 eine Variante zu 36 (oder 37) — 40 erkannt, die hier aus dem gleichen Grunde, wie die erste, nämlich, um den Unglauben der Juden zu erklären, eingeschaltet wird. Man braucht sie oder 44—47 also nicht, wie SCHWARTZ und event. HEITMÜLLER und BOUSSET wollen, auszuschneiden. Wenn SPITTA V. 44 *οὐδεὶς δύναται εἰσελθεῖν πρὸς με εἰ μὴ ὁ πατήρ ὁ πέμψας με ἐλάβῃ αὐτόν, γὰρ ὁ ἀναστήσω αὐτόν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*) dem Bearbeiter zuweist, so hat er den Zusammenhang nicht verstanden oder wieder willkürlich umgedeutet; auch 46 (*οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις, εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα*), was zugleich LEPSIUS und A. MEYER ausschneiden, braucht man nicht anders als das Vorhergehende zu beurteilen. Und ebenso wenig die Verse 47b und 48 (*ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον. ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς*), die SPITTA nur wegen ihrer Ähnlichkeit mit 33. 35. 41f. streicht. Sagt er dann, mit 49 (*οἱ πατέρες ὑμῶν ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ τὸ μάννα καὶ ἀπέθανον*) greife Jesus zurück auf die von dem Volk ihm gestellte Forderung nach einem Wunder, wie die Mannaspeisung, so ist das gerade nicht der Fall; von dem Manna ist hier noch einmal die Rede, ohne daß auf das Vorhergehende verwiesen würde, ja ohne daß man einen Grund dazu einsähe; man wird also hier vielmehr wieder eine andere Tradition benutzt finden dürfen. Wenn SPITTA endlich nicht nur die ersten Worte von V. 54 (*ἐγὼ εἰμι*

ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς), sondern auch V. 50 (οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων, ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγῃ καὶ μὴ ἀποθάνῃ) streicht, so hat er das zunächst mißverstanden: οὗτος bezieht sich nicht auf Jesus, sondern weist (wie das τοῦτο 29) auf das folgende hin (derart dagegen ist das Brot, das aus dem Himmel herabkommt, daß man davon essen und nicht sterben soll) — und dann geht SPITTA eben immer wieder von jener einseitigen Voraussetzung über die Verwendung dieses Bildes im vorliegenden Zusammenhange aus.

Von 51 b ab haben nun freilich auch andere (VON DOBSCHÜTZ, WELLHAUSEN, ANDRESEN, BOUSSET, VÖLTER, MERX) eine Einschaltung angenommen, und gewiß tritt hier, wie in 35, wieder ein neuer Gedanke auf: Jesus bezeichnet sich nun nicht mehr im allgemeinen als das Brot des Lebens, sondern auf einmal auch (καὶ—δέ) sein Fleisch, das er für das Leben der Welt dahingeben würde, und stellt diesem seinem Fleisch, das man essen müsse, dann auch noch sein Blut zur Seite. Damit soll er (denn sonst hätte die ganze Ausführung keinen Sinn) zweifellos auf das Abendmahl vorausdeuten, das als ein Essen, ja *τροφῆν* des Fleisches und Trinken des Blutes Christi bezeichnet wird; aber trotzdem braucht man (wenn sich nicht etwa diese Anschauung später als z. Z. des Johannesevangeliums unmöglich erweisen sollte, wie ANDRESEN meint) die Verse bis 56, 57 oder 58 (oder auch nur die Erwähnung des Blutes) nicht für später zu halten. Auch derselbe Verfasser konnte, wie vorher von der einen Verwendung des Bildes vom Brot des Lebens zu der anderen, so hier zu der Anwendung desselben auf das Abendmahl übergehen; ja vielleicht deutet er schon vorher auf diese hin. Denn wie hier 51 von dem Brot, das Christus geben wird, die Rede ist, so war es doch auch schon 27 der Fall, obwohl es sich dort zunächst um eine Speise handelte, die Jesus schon jetzt gibt, wie es denn 32 in diesem Sinne hieß: ὁ πατήρ μου δίδωσιν ἡμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν. Sofern aber diese Anschauung vom Abendmahl später doch wieder aufgegeben oder umgedeutet wird, werden wir auch diese Verse aus einer besonderen Tradition ableiten dürfen.

WELLHAUSEN, dem SCHWARTZ sekundiert, findet weiterhin in V. 60 ff. ein lehrreiches Beispiel davon, „wie ein Nachtrag sich an den andern hängt. Es treten hier plötzlich viele Jünger

in Galiläa auf, die jedoch bei dieser Gelegenheit (64 f.) auf die Zwölf zusammenschrumpfen“ (32). Stellen wir den letzteren Punkt zunächst zurück, so zeigt allerdings das Auftreten dieser vielen Jünger, daß ursprünglich hier wieder eine besondere Tradition einsetzte. Weiterhin will WENDT unter BOUSSETS Beifall 62 ausscheiden, weil der hier gegebene Erkenntnisgrund für die Wahrheit der vorangehenden befremdlichen Worte Jesu von der in 63 gegebenen Losung: der Geist ist das Lebendigmachende, das Fleisch nützt nichts — durchaus verschieden sei. Aber das Wunder der himmlischen Erhöhung Jesu kann doch nicht nur beglaubigen, daß auch das andere Wunderbare, was Jesus von sich behauptet hatte, wahr sein kann, sondern auch erklären, inwiefern sein Fleisch und Blut den Menschen ewiges Leben verleihen würde. Ein Verklärter hat nämlich kein Fleisch, sondern ist Geist; der Geist ist es also, der Leben schafft, das Fleisch kann nichts nützen, weil es gar nicht vorhanden ist. Freilich hätte das deutlicher ausgedrückt werden können: wir werden also annehmen müssen, daß 63 ursprünglich allerdings doch eine selbständige Zurückweisung jener realistischen Abendmahlslehre enthielt — wenn es nicht einen allgemeineren Sinn hatte. Aber solche ursprünglich selbständigen Aussagen haben wir doch nun gerade in dieser Rede so viele angetroffen, daß wir auch hier ihre literarische Einheit nicht aufzugeben brauchen — etwa gar in der Weise, daß wir mit SPITTA 62 und 63a für später halten. Und ebenso wenig dürfen wir mit VÖLTER die Ankündigung des Verräters in 64 f. ausscheiden, auch nicht nur 64 b (die Worte: denn Jesus wußte von Anfang an, wer die Ungläubigen seien und wer der sei, der ihn verraten würde), wie WELLHAUSEN, LEPSIUS, A. MEYER, HEINRICI und MERX wollen, oder die allerletzten über den Verräter, wie BLASS wollte. Allerdings ist hier erst von mehreren Ungläubigen die Rede; aber deshalb konnte doch unter ihnen Judas noch besonders hervorgehoben werden; denn daß auch die *τινές* in der zweiten Vershälfte andere, weil einem engeren Kreise entnommene, sein mußten, als die *τινές* in der ersten — das wird sich nicht beweisen lassen. Und noch weniger läßt sich mit SPITTA V. 65 (*καὶ ἔλεγεν· διὰ τοῦτο εἶρηκα ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρὸς με ἢ ἐὰν μὴ ἡ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρὸς*) dem Bearbeiter zuschreiben; denn daß diesem 37 und 44 gehörte, worauf sich V. 65 zurückbeziehe, ist nicht erwiesen worden. Die ganze Rede

ist trotz ihrer Zusammensetzung aus verschiedenen Traditionen doch eine literarische Einheit.

Wollen wir ihre Geschichtlichkeit untersuchen, so müssen wir zwar diese verschiedenen Traditionen unterscheiden, aber stellenweise doch auch mehrere zusammenfassen: deshalb wurde im Unterschied von dem bei der Rede in Kap. 5 befolgten und auch später in ähnlichen Fällen zu befolgenden Verfahren hier erst die ganze Analyse vorausgenommen. In diesem Zusammenhange war auch schon von dem Mißverständniß in V. 28 die Rede, das allerdings ebenso, wie das in 34 anzunehmende und in 52 vorliegende, undenkbar ist; aber im übrigen müssen wir nun auch hier wieder Schritt für Schritt vorwärts gehen.

Gegen die Geschichtlichkeit des Wortes V. 26 würde, selbst wenn man die zweite Hälfte auf einen natürlichen Vorgang beziehen wollte, doch sprechen, daß Jesus seine Taten nicht als Zeichen in dem Sinne, wie es hier verlangt wird, gewertet hat. Das war vielmehr eine spätere Meinung, die ihm hier (wie 5, 36) selbst in den Mund gelegt wird. Wenn dann in 27 zum erstenmal der Begriff: Speise, die zum ewigen Leben bleibt, oder Brot des Lebens erscheint, so könnte er ja von Jesus selbst gebraucht worden sein; aber da der Ausdruck bei den Synoptikern und auch bei Paulus nicht vorkommt, wird er vielmehr späteren Ursprungs sein. Wo er herkommt, läßt sich, z. Z. wenigstens, noch nicht feststellen: kaum aber allein aus der ja auch hier zitierten Stelle Ps. 78, 24, sondern zugleich aus einer andern Religion, die auf das älteste Christentum oder schon das spätere Judentum einwirken konnte (vgl. meine Religionsgeschichtliche Erklärung 205 f.). Jedenfalls ist das Wort V. 29: das ist das Werk, das Gott verlangt, daß ihr an den, den er gesandt hat, glaubt — späteren Ursprungs. Hier ist, wie HEITMÜLLER sagt, „die Gestalt des Heidenapostels vor das Bild Jesu getreten und hat dessen Züge verdunkelt“ (775). Das Wort wird *ad vocem* ἔρχα τοῦ θεοῦ angeschlossen, wie die Juden ihre törichte Frage wegen des von Jesus gebrauchten Ausdrucks ἐργάζεσθαι gestellt haben sollen; V. 27 endlich wurde, wie das ganze Folgende, natürlich hier angefügt, weil die wunderbare Speisung auf die Speisung mit dem Brot des Lebens gedeutet werden sollte.

Daß die Juden bei dieser Gelegenheit von Jesus kein Zeichen ähnlich dem Mannawunder verlangt haben können, sahen wir schon. Nach den Synoptikern haben sie Jesus überhaupt



keinen so bestimmten Vorschlag gemacht, und in der Tat kann man sehr wohl erst später erzählt haben, daß das geschehen sei, weil man nämlich ein besonderes Wunder bei Jesus vermifste, und dies wieder deshalb, weil man schon damals (vgl. Offenb. des Baruch 29, 8) ein solches vom Messias erwartete. Daß Jesus daraufhin kein Zeichen in Aussicht stellt, sondern auf seine Predigt, bzw. seine Person verweist, stimmt mit den Synoptikern, und auch daß dieses Gespräch hier angeschlossen wird, könnte nicht nur daran liegen, daß es (freilich eben schlecht genug) zu der wunderbaren Speisung paßte, sondern auch daran, daß bei Markus und Matthäus die Zeichenforderung der Pharisäer zwar nicht auf die Speisung der Fünf-, wohl aber der Viertausend folgte (Mark. 8, 11, Matth. 16, 1). Aber daß das geschichtlich sei, ist damit noch nicht gesagt, geschweige denn, daß das von der besonderen Form des Gesprächs bei Johannes gelte. Das ist vielmehr durch das bereits bemerkte wohl ausgeschlossen.

Die Bezeichnung Jesu selbst als des Brotes, die uns dann zuerst V. 35 begegnet, mag irgendwie mit der Deutung des Manna auf den Logos, die wir bei Philo finden (*leg. alleg.* II, 21. III, 52. 61, *CW* I, 107. 146. 151, *qu. rer. div. her.* s. 15. 39, *de congr. erud. gr.* 30, *de fuga et invent.* 25, *de mut. nom.* 44, *CW* III, 19. 44. 107. 139. 201), zusammenhängen; daß diese Aussage hier angeschlossen wurde, bedarf ja nicht erst der Erklärung. Auch was die Parallelausführungen 37—40 und 44—47 hier sollen, wurde schon oben angegeben: sie wollen den Unglauben der Juden erklären, der ja schon für Paulus ein Problem gewesen war, das er zum Teil wenigstens in ähnlich deterministischer Weise wie hier gelöst hatte. Zugleich wird hier die Heilsgewißheit darauf gestützt, daß man von Gott Jesus gegeben sei, und auch diese Wendung fand sich ja schon früher; sie braucht also hier nicht weiter erklärt zu werden.

Daß die Juden über jene Selbstbezeichnung Jesu als des Brotes vom Himmel murren, ist gewiß eine Zurückdatierung des Widerspruchs einer späteren Zeit gegen die christliche Predigt in die Zeit Jesu selbst. Begründen die Juden ihr Verhalten damit, daß sie doch Jesu Vater und seine Mutter kennten, so könnte — wenn man nämlich bei dem *ὁδαιεν* an persönliche Bekanntschaft denkt — auffallen, daß diese Juden auch Jesu Vater kennen wollen, oder wenigstens — wenn man den Ausdruck nicht so versteht — daß diese Fünftausend oder die Juden,

die nun hier an ihre Stelle getreten sind, so vertraut mit Jesu Familienverhältnissen gewesen sein sollen. Mark. 6, 3 und Matth. 13, 55 ist die ähnliche Frage im Munde der Bewohner von Nazaret ja verständlich; sie wird also von dort hierher, wo sie nicht besonders gut paßt, übertragen sein, was um so eher möglich war, als ja auch dieses Gespräch (freilich unwahrscheinlich genug) in einer Synagoge, nur nicht der zu Nazaret, sondern zu Kapernaum, stattgefunden haben sollte.

Warum von V. 51 b ab an die Stelle des Lebensbrotes Jesu Fleisch und Blut treten, bedarf nicht erst der Erklärung, wenn der Evangelist einmal alle ihm zugänglichen Traditionen verarbeitete und wenn diese Anschauung vom Abendmahl damals schon vorhanden war. Man findet sie ja heutzutage vielfach auch bereits bei Paulus. Aber wenn das auch nicht haltbar ist (vgl. meine Religionsgeschichtliche Erklärung 190 ff.), später oder anderwärts kann sie doch aufgekommen sein — übrigens ohne daß es zur Erklärung dieses Vorganges der Annahme fremder Einflüsse bedürfte. Die Vorstellung, daß man im Abendmahl Fleisch und Blut Christi genieße, wird, wie auch HOFFMANN (Das Abendmahl im Urchristentum 1903, 252) urteilt, einmal aus den Einsetzungsworten, zum andern aus dem Glauben an die Wirksamkeit des erhöhten Christus entstanden sein; der Evangelist nahm sie auf, stellte aber sofort eine andere Tradition daneben, aus der hervorgeht, daß er den Genuß von Fleisch und Blut Christi doch geistig auffaßt.

Soll das diese Anschauung enthaltende Wort V. 63 durch Bedenken vieler Jünger gegen jene „harte Rede“ hervorgerufen worden sein, so ist das natürlich wieder deshalb ungeschichtlich, weil Jesus selbst nicht so geredet haben kann. Es wird aber auch nicht gerade der spätere Vorwurf thyesteischer Mahlzeiten gewesen sein, der zu der Annahme führte, schon gegenüber Jesus selbst habe man über die Lehre vom Abendmahl gemurrt, sondern die Bedenken, die man später gegen die Möglichkeit äußerte, Fleisch und Blut eines verklärten Menschen oder auch eines Gottes zu genießen, werden einfach in die Zeit Jesu selbst zurückdatiert worden sein. Wie sich die Umdeutung jener realistischen Vorstellung in 63 erklärt, braucht ja nicht erst gesagt zu werden; hatte das Wort: der Geist ist der lebendigmachende, das Fleisch nützt nichts — ursprünglich einen allgemeineren Sinn, so können wir ihn allerdings nicht angeben.

Wie über die Bemerkung in V. 64, Jesus habe gewußt, wer nicht an ihn glaube, zu urteilen ist, haben wir schon früher gesehen. Wenn dann hier zum erstenmal auf den Verrat des Judas hingewiesen wird, so wird es auch neueren und neuesten Zweifeln an seiner Geschichtlichkeit gegenüber dabei bleiben, daß ein solcher Zug, an dem man später den schwersten Anstoß nehmen mußte, nicht erfunden worden wäre. Hier soll dieser Anstoß dadurch gehoben werden, daß Jesus von Anfang an seinen Verräter gekannt habe, also nicht von ihm überrascht worden sei. Und diese Bemerkung wird hier angeschlossen, weil man sonst hätte meinen können, das Wort 63 b (die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben) gelte allen Jüngern.

So erklärt sich das ganze Gespräch: zugleich aber erhellt aus ihm noch einmal, weshalb ihm jene beiden Geschichten von der wunderbaren Speisung und dem Meerwandeln Jesu vorausgeschickt worden waren. Die wunderbare Speisung sollte in der Tat ein Bild der Abendmahlsfeier sein, während das Meerwandeln Jesu beweisen sollte, wie Jesus den Seinen sein Fleisch und Blut zu genießen geben oder wenigstens im Geist nahe sein könne: er war eben über die Gesetze des Raumes erhaben.

### Das Bekenntnis des Petrus (6, 66—71).

Mit Ausnahme der letzten beiden Verse, die mit 64 b zusammengehören sollen, leitet WENDT auch diesen Abschnitt aus seiner Quelle ab: daran ist richtig, daß er aus der, auch bei den Synoptikern erhaltenen Tradition stammen wird. WELLHAUSEN hält ihn umgekehrt für hinzugesetzt, und in ihrer gegenwärtigen Form ist jene Überlieferung allerdings später. Aber das ist etwas anderes als jene literarkritischen Urteile. Daß V. 71 erst nachträglich hinzugesetzt sei, hat LEPSIUS nicht bewiesen.

Daß die Einkleidung des Petrusbekenntnisses, die wir hier lesen, nicht geschichtlich sein kann, folgt, wenn *ἐκ τούτου* mit „deshalb“ zu übersetzen ist, daraus, daß ein solcher Anlaß gar nicht vorgelegen haben kann; Jesus hatte nicht so, wie früher geschrieben stand, geredet, also konnten deshalb auch nicht viele seiner Jünger zurücktreten. Es ist aber auch leicht zu sehen, wie man später zu einer solchen Begründung kommen konnte. Ich sagte schon oben gelegentlich, bereits Markus habe

die epochemachende Bedeutung des Petrusbekenntnisses wohl nicht mehr verstanden; noch weniger konnte das bei ihrer Auffassung der Taufe Jesu bei Matthäus und Lukas der Fall sein. Läftst Letzterer (9, 18 ff.) doch auch den Zug Jesu in die Wald-einsamkeit bei Cäsarea Philippi, weil er sich nichts dabei denken konnte, ganz aus und redet, Mark. 6, 46 und 8, 27 widerspruchsvoll miteinander kombinierend, davon, das Jesus allein gebetet und doch mit seinen Jüngern zusammen gewesen sei, als er ihnen die Frage vorgelegte: für wen halten die Massen und für wen haltet ihr mich? Noch später mußte auch das unverständlich erscheinen, und so hat man angenommen, viele Jünger hätten sich von Jesus getrennt, deshalb habe er ihnen die Frage vorgelegt, ob auch sie hingehen wollten, und nun habe sich Petrus namens der andern von neuem zu ihm bekannt.

Dafs man dann Jesus auch hier den Verrat des Judas ankündigen liefs (dessen Vater, da andere Erklärungen für die Angabe kaum befriedigen, wirklich Simon hiefs), das hatte, abgesehen von dem vorhin erwähnten allgemeinen Zweck dieser Überlieferung, wahrscheinlich in erster Linie den Grund, dafs das Wort des Petrus: wir haben geglaubt und erkannt, dafs du der Heilige Gottes bist — nicht mit auf Judas bezogen werden zu dürfen schien. Ausserdem könnte maßgebend gewesen sein, dafs, wie die beiden HOLTZMANN und WELLHAUSEN erinnern, bei Markus (8, 33) und Matthäus (16, 23) im Anschluß an das Messiasbekenntnis des Petrus und mit Bezug auf ihn vom Teufel die Rede war. Schon Lukas hatte sich darein nicht mehr finden können; daher liefs man später den Teufel nicht nur in Judas fahren, sondern mochte ihn selbst so nennen, und auch deshalb könnte die Ankündigung seines Verrats hier anfügt worden sein. Dagegen ist es mir trotz LOISY und HEITMÜLLER unwahrscheinlich, dafs Johannes sie deshalb hier gebracht haben sollte, weil sie nach allgemeiner Annahme bei der Einsetzung des Abendmahls stattgefunden hatte: auf das Abendmahl weist doch hier schlechterdings nichts mehr hin; die Szene schließt sich vielmehr an das Bekenntnis des Petrus an.

Warum der Evangelist dieses brachte, liegt ja in dem Ausdruck selbst; es mußte aber hier gebracht werden, hauptsächlich wohl, weil es bei Markus an dieser Stelle stand. Denn dafs Johannes von der Geschichte vom Meerwandeln Jesu gleich zu der Erzählung von der Zeichenforderung der Pharisäer über-



gegangen war, sahen wir schon; das dann bei Markus folgende Gespräch vom Sauerteig konnte er natürlich nach der Rede über das Brot des Lebens nicht mehr brauchen, die Geschichte von der Heilung des Blinden in Bethsaida mußte ihm (wie schon Matthäus und Lukas) wegen der äußeren Mittel, die Jesus dabei anwendet, und wegen der Allmählichkeit des Erfolges bedenklich erscheinen; außerdem wollte er von der viel großartigeren Heilung eines Blindgeborenen erzählen — so kam als nächstes Stück im Markustext für ihn in der Tat das Petrusbekenntnis in Betracht. Außerdem liefs es sich in der Einkleidung, die ihm die spätere Tradition gegeben, hier, wo von einem Anstofs, den man an Jesus nahm, die Rede gewesen war, vorzüglich anschließen; vielleicht, daß endlich auch der Parallelismus zwischen 64 und 70 f., und zwischen 63 (meine Worte sind Leben) und 68 (du hast Worte des ewigen Lebens) dazu beitrug.

## 2. Kap. 7—12.

### Die Reise zum Laubhüttenfest (7, 1—14).

WELLHAUSEN sagt von 7, 3f., sie seien „grundlegend für die literarische Kritik des vierten Evangeliums“ (34); SCHWARTZ beginnt mit diesem Abschnitt seine eingehendere Analyse des Evangeliums und kommt alsbald zu dem Resultat: „um seine Einheit ist es geschehen“ (1908, 118). So wird es gut sein, in diesem Falle sich erst einmal die hier vorliegenden Schwierigkeiten zu vergegenwärtigen; es sind ihrer, wenn wir von V. 1 nicht noch einmal reden, wohl drei:

1. Jesus wird aufgefordert, nach Judäa zu ziehen, damit auch seine Jünger die Werke sehen, die er tut, aber er hat solche Werke vor ihnen doch auch schon früher und auch schon in Judäa getan.

2. Diese Aufforderung geht von den Brüdern Jesu aus, die als ungläubig bezeichnet werden; aber 2, 12, so sahen wir bereits, galten sie vielmehr als gläubig.

3. Jesus sagt, er zöge nicht auf das Fest, und tut es dann doch (denn die Worte *εἰς τὴν ἑορτήν* in V. 10 wird man nicht streichen können): das ist zunächst zwar eine geschichtliche Schwierigkeit, aber wenn der Evangelist sie, wie man doch erwarten sollte, gar nicht zu beseitigen versucht, so könnte man

doch auch sie gegen die Einheitlichkeit seiner Schrift geltend machen. Was ist also bisher geschehen, um diese Widersprüche zu erklären?

WENDT, der wohl zuerst wenigstens auf einige von diesen Schwierigkeiten aufmerksam geworden ist, sucht sie dadurch zu beseitigen, daß er V. 1, vielleicht auch 2, jedenfalls aber 3—5 aus seiner Quelle ableitet, in der bisher kein Wunder Jesu erzählt worden, sondern jene Reden in Kap. 5 f. vorangegangen seien. Nach ihr hätten die Brüder Jesu bei den größeren Werken, die Gott nach 5, 20 Jesus zeigen würde, an besondere Wundertaten gedacht, die er nun jetzt tun solle, und bei den Jüngern in erster Linie an diejenigen, die sich nach 6, 60. 66 infolge seiner harten Rede von ihm abgewandt hatten. Aber wenn auch über das Vorhergehende so, wie WENDT will, zu urteilen wäre: die hier zur Verhandlung stehenden Verse lassen sich nicht so verstehen. Nicht nur, daß in keiner Weise angedeutet ist, bei den Jüngern Jesu sei in erster Linie an diese abgefallenen zu denken (die man außerdem zunächst in Galiläa suchen müßte); auch der Unglaube der Brüder darf kaum auf jene „äußerliche Anschauungsweise“ reduziert werden, geschweige denn, daß man bei den Werken Jesu an solche denken dürfte, die er bisher nur angekündigt hatte.

SPITTA, der die Jünger Jesu vielmehr in Judäa sucht (Frühere hatten geradezu ἐκεῖ ergänzt), dann aber ebenfalls speziell an die von ihm abgefallenen (die, wie gesagt, eigentlich in Galiläa zu suchen wären) denkt, findet es denn auch befremdlich, „daß, während die Brüder in V. 3 von Jesu Werken als von einer ausgemachten Tatsache sprechen, sie in 4 b davon bedingungsweise reden“ (164f.). Und 'da nun außerdem hier statt von den jüdischen Jüngern von der Welt die Rede sei (εἰ ταῦτα ποιεῖς, φανέροισιν σεαυτὸν τῷ κόσμῳ), so bedürfe es „wohl nicht weiterer Nachweise dafür, daß in V. 4 b und 5 eine der unglücklichen Korrekturen des Bearbeiters vorliegt, der sich an die synoptischen Berichte über das Verhältnis Jesu zu seiner Familie erinnert“ (165). Aber mit dieser wohl WELLHAUSEN entlehnten Vermutung wäre doch nur V. 5 (οὐδὲ γὰρ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ἐπίστευον εἰς αὐτόν) gerechtfertigt; wie wäre der Bearbeiter also zu jenem Zusatz in 4 b gekommen? SCHWARTZ bemerkt zu diesen Worten vielmehr: „der Rat steht allerdings Ungläubigen schlecht an; er kann ursprünglich nicht von Ungläubigen mit der

Beziehung auf Gläubige, sondern nur von den Jüngern mit der Beziehung auf die, welche noch nicht glauben, gegeben sein, und die ungläubigen Brüder sind nur hereingebracht, um Jesu Predigt gegen die Welt einen Anlaß zu schaffen: was sie am Schlufs sagen: *εἰ ταῦτα ποιεῖς, γαρῆρῳσον σεαυτὸν τῇ κόσμῳ*, ist eine schlechte Dublette dessen, was vorher präziser gesagt ist“ (1908, 117); ich muß aber auch demgegenüber fragen: war denn der Bearbeiter wirklich so töricht, daß er ganz unpassende Interpolationen machte oder auch, wie sich WENDT die Sache vorstellt, seiner Quelle Stücke entnahm, die seiner sonstigen Darstellung widersprachen?

WENDT und SPITTA finden weiterhin, wenngleich in verschiedener Weise, einen Widerspruch in dem Gebrauch des Wortes *καιρός* V. 6 und 8. SPITTA, mit dem ich hier beginnen möchte, meint, in 6b (*ὁ καιρός ὁ ἔμὸς οὕτω πάρεστιν*) sei darunter die Stunde der Übersiedlung nach Jerusalem zu verstehen, schon 6c (*ὁ δὲ καιρός ὁ ἡμέτερος πάντοτε ἐστὶν ἕτοιμος*) passe dazu nicht mehr und noch weniger 7 (die Welt kann euch nicht hassen, mich aber hafst sie). Und da nun in 8 das Wort aus 6 mit der charakteristischen Änderung: *ὁ ἔμὸς καιρός οὕτω πεπλήρωται* wiederkehre, so werde darunter jetzt die Gelegenheit, infolge des Hasses der Welt das Leben zu verlieren, verstanden. Aber wie sollen dazu 6c und der Anfang von 7 passen, und wie kann Jesus in diesem Sinne sagen sollen: meine Zeit ist noch nicht erfüllt, wenn doch diese Feindschaft der Welt schon immer bestand? So ist diese Erklärung sicher ganz unmöglich; wie es mit den übrigen Beobachtungen SPITTA's steht, werden wir gleich sehen.

Wenden wir uns jetzt zu WENDT zurück, so sagt er ganz richtig, in V. 6 sei der *καιρός* Jesu die rechte Zeit, in der er Erfolg findet und öffentlich zur Geltung kommt. Dagegen wenn Jesus in 8 sage, er ziehe nicht auf dieses Fest, weil sein *καιρός* noch nicht erfüllt sei, kurz hinterher (10) aber auf das Fest ziehe, so müsse unter seinem *καιρός* der für ihn passende, von ihm beabsichtigte Zeitpunkt der Reise nach Jerusalem verstanden werden, der bei der Aufforderung der Brüder noch nicht vorhanden war, kurz hinterher aber eintrat. Indes so urteilt WENDT doch nur, weil eben Jesus gleich nachher doch auf das Fest zieht. Das ist also die wahre Schwierigkeit, die sich hier nicht einfach durch Verweisung auf 2, 4. 7f. beseitigen läßt.

Denn nach dem Text, wie ihn der Evangelist jedenfalls hergestellt hat (wenn auch nach WENDT mit Benutzung einer Quelle), wird seine anfängliche Weigerung, nach Judäa zu ziehen, ausführlich begründet, und es ist bisher wenigstens nicht erklärt, wie Jesus trotzdem die Reise soll haben machen können. Und ebenso bleibt es bei WENDTS Theorie rätselhaft, wie der Evangelist die Brüder Jesu ihre Aufforderung an ihn so, wie in 3f., begründen lassen konnte, wenn Jesus doch nach seiner Darstellung schon viele Wunder auch gerade in Judäa getan hatte.

Diese Schwierigkeit ist bei der Hypothese von SCHÜTZ, die früheren Festreisen seien erst später eingeschaltet, geringer, aber vorhanden ist sie doch. Außerdem liefs sich diese Theorie bisher wenigstens noch nicht sicher stellen, und den scheinbarsten Beweis für sie, den man eben aus unserer Stelle entnehmen kann, führt SCHÜTZ merkwürdigerweise überhaupt nicht an! Noch weniger kann man freilich den Widerspruch, in dem die Weigerung Jesu, nach Jerusalem zu gehen, mit dem Folgenden steht, dadurch beseitigen, daß man auch diese Festreise streicht. Denn die Unwahrscheinlichkeit des von ihr berichteten kann nicht dessen späteren literarischen Ursprung beweisen, geschweige denn, daß dieser daraus folgte, daß ohne diese Reise auch bei Johannes die eigentlich einzige Reise Jesu nach Jerusalem auf das Bekenntnis des Petrus folgen würde.

Ebenso willkürlich ist eine weitere Hypothese, die SCHÜTZ mit Bezug auf diese Verse vorträgt. Da nämlich die Jünger Jesu eben ein freudiges Bekenntnis abgelegt hätten und schon 2, 11 von ihnen gesagt worden wäre, sie glaubten an Jesus, da sie Jesus also nicht erst seine Werke sehen zu lassen brauche, will SCHÜTZ in V. 3 ἀδελοῖ und μαθηταί vertauschen und lesen: da sprachen seine Jünger zu ihm: gehe nach Jerusalem, damit auch deine Brüder deine Werke sehen; denn sie glaubten bisher nicht an ihn. Aber wie sollte das durch sein Auftreten in Jerusalem erreicht werden? Außerdem ist der von SCHÜTZ statuierte Widerspruch nur eingebildet; denn bei den Jüngern ist gewiß an die in Judäa zu denken.

WELLHAUSEN hat die Schwierigkeit, die der gegenwärtige Text macht, unter dem Beifall von SCHWARTZ und BOUSSET dadurch zu beseitigen versucht, daß er οἱ μαθηταί σου dem Bearbeiter zuschreibt, während ursprünglich zu übersetzen gewesen wäre: damit man auch dort die Werke sieht, die du tust.



Das falsche Explizitum sei erst später hinzugefügt worden, weil ja nach dem jetzigen Text Jesus in Judäa schon Gläubige gesammelt hätte, „dadurch aber ein innerer Widerspruch in die Aussage hineingebracht und heller Unsinn daraus geworden“ (34). Kann man dem Bearbeiter wirklich so leichthin dergleichen zutrauen? Das gilt auch gegen die Theorie von A. MEYER, der ganze Halbvers sei später.

Wertvoller ist eine andre Bemerkung WELLHAUSENS, auf die ihn SCHWARTZ gebracht hat: „Jesus soll nicht während des Festes einen vorübergehenden Abstecher nach Jerusalem machen, sondern seinen Wohnsitz und den Schauplatz seiner Tätigkeit, der bisher in Galiläa lag, nach Judäa verlegen; — darum ist als das Wohin nicht Jerusalem genannt, was bei einer bloßen Festreise zu erwarten wäre, sondern Judäa im Gegensatz zu Galiläa“ (ebd.). Das Letztere kann man in der Tat vielleicht sagen; vor allem aber läßt sich mit Hilfe dieser Übersetzung von *μετάβηθι* wirklich der eine Widerspruch beseitigen, den man hier gefunden hat.

Freilich SCHWARTZ selbst verwendet seine Beobachtung in ganz anderem Sinne. Er meint, ursprünglich habe es sich um eine Übersiedlung nach Judäa gehandelt, später sei daraus eine bloße Reise zum Laubhüttenfest geworden. Aber dann hätte der Bearbeiter wieder „hellen Unsinn“ zustande gebracht, sofern solche Reisen doch früher schon stattgefunden hatten, obwohl auch da schon der jetzt von Jesus gegen die Reise am Laubhüttenfest geltend gemachte Grund bestand. Vollends, was WELLHAUSEN darüber vermutet, was die angebliche Grundschrift dann weiter erzählt habe, das ist so bodenlos und willkürlich, daß ich lieber gar nicht erst darauf eingehe. Es ist auch nicht wahr, daß Jesus nun nicht mehr daran denkt, Jerusalem wieder zu verlassen; er kehrt zwar nicht wieder nach Galiläa zurück, geht aber doch in das Ostjordanland (10, 40 ff.) und nach Ephraim (11, 54). Ich glaube also eher umgekehrt, daß eine hier verarbeitete Tradition von der Aufforderung der Brüder Jesu an ihn, einmal nach Jerusalem hinaufzuziehen, und seiner Weigerung, das zu tun, sprach, während der Evangelist daraus eine Übersiedlung machte, die Jesus ja in der Tat nicht vornahm. Sonst müßte man Johannes zutrauen, daß er nicht nur an einem untergeordneten Punkte, wo das ja eher möglich war, sich widersprach — und bezüglich der Brüder Jesu, deren von 2, 12

abweichende Beurteilung eben auch aus der Tradition stammte, hat er es getan; — sondern man müßte annehmen, daß der Evangelist in Kap. 7 völlig vergessen hatte, was er in 2—6 geschrieben hatte — und das hat doch wohl seine Schwierigkeit. Denn die Möglichkeit, μεταβῆναι in jenem spezifischen Sinne zu verstehen, ist gegeben: es bedeutet bei Johannes sonst immer den definitiven Übergang von einem Ort oder Zustand zu einem andern (vgl. 5, 24. 13, 1, auch I, 3, 14). Faßt man den Ausdruck hier nicht in diesem Sinne, so hat der Evangelist sich in der augenscheinlichsten Weise selbst widersprochen: es ist schwer verständlich, daß, nachdem schon WENDT und nun wieder WELLHAUSEN und SCHWARTZ darauf den Finger gelegt haben, GREGORY, SPITTA und VÖLTER hier gar keine Unstimmigkeit mit dem Vorhergehenden finden können.

Die weitere Schwierigkeit, auf die bekanntlich schon PORPHYRIUS (bei Hieron., *adv. Pelag.* 2, 17) aufmerksam gemacht hatte, daß Jesus erst nicht zum Fest nach Jerusalem ziehen will und es dann doch tut, kann allerdings nicht der Evangelist selbst dadurch zu beseitigen versucht haben, daß er Jesus nicht öffentlich, sondern im geheimen nach Jerusalem hinaufziehen liefs; denn gleich in V. 14 tritt Jesus ja im Tempel auf. SPITTA war also berechtigt, wenn er hier zwei Berichte ineinander gearbeitet fand; da wir aber bisher von solchen keine Spur entdecken konnten, wird es einfacher sein, auch hier eine Tradition benutzt zu finden, in der Jesus in der Tat nur heimlich in Jerusalem war. Denn wenn das zunächst noch als eine etwas kühne Vermutung erscheinen sollte, so wird sich doch gleich zeigen, daß die Entstehung einer solchen Tradition und aus ihr des gegenwärtigen Textes leicht zu erklären ist. Die Analyse (die hier und im folgenden auch HEITMÜLLER als berechtigt anerkennt) führt hier einmal unmittelbar zur historischen Kritik weiter und wird erst durch sie zum Abschluß gebracht.

Wenn in V. 1 das Herumziehen Jesu in Galiläa damit begründet wird, daß er wegen der Juden nicht in Judäa herumziehen wollte, dieses also (wie schon 4, 1) als das eigentlich zu erwartende gilt, und dann erzählt wird, daß Jesus zum Laubhüttenfest nach Jerusalem gezogen sei, so ist die Ungeschichtigkeit dieser ganzen Anschauung vom Schauplatz des öffentlichen Lebens Jesu bisher nur behauptet worden. Hier kann

der Beweis dafür in Gestalt einer Erklärung dieser Anschauung geliefert werden.

Wie nämlich die Vorstellung, Jesus habe doch auch unter den Vornehmen Anhänger gefunden, aus dem Einwand hervorgegangen sein wird, der nach 7, 48 ursprünglich seinen Anhängern gemacht wurde, es habe keiner von den Obersten oder Pharisäern an ihn geglaubt, so wird die hier in Rede stehende Anschauung aus einem Vorwurf entstanden sein, der später gegen das Christentum erhoben wurde (Orig., *c. Cels.* II, 67. 70. 72) und um dessentwillen hier den Brüdern Jesu die Aufforderung an ihn in den Mund gelegt wird: gehe nach Judäa, damit auch deine Jünger deine Werke sehen, die du tust; denn keiner tut etwas im Verborgenen und macht selbst Anspruch auf öffentliche Geltung. Soll man das verstehen, so muß Judäa als die Öffentlichkeit, Galiläa als die Verborgenheit gelten; daß dem Christentum aber seine Entstehung in der Provinz zum Vorwurf gemacht worden war, entsprach durchaus antikem Empfinden. Paulus hält es nach act. 21, 39 für angebracht, um den Argwohn, er sei ein Aufrührer, zurückzuweisen, daran zu erinnern, daß er aus keiner unansehnlichen Stadt, sondern aus Tarsus stamme, und 26, 26 sagt er von seinen eigenen Schicksalen in Jerusalem und vielleicht schon denen Jesu, das sei nicht im Winkel geschehen. Auch „die Art, wie in act. 10, 37. 39 von ganz Judäa (und Jerusalem) die Rede ist, erhält mit der Thesis, daß bei Lukas Judäa für ganz Palästina steht, keine befriedigende Erklärung. Es fällt schon auf, daß, während Jerusalem act. 10, 39 neben Judäa noch ausdrücklich genannt wird, Galiläa, wo die meisten Werke Jesu getan wurden, übergangen wird. Diese Stelle ist aber zu interpretieren von 10, 37 aus, wo Galiläa zum „Ausgangspunkt“ degradiert wird, während nach den alten Synoptikern umgekehrt Judäa nur als „Endpunkt“ dasteht. Und warum werden denn so konstant (auch act. 13, 31) die Jünger nicht als die bezeichnet, welche in Galiläa mit Jesu umherzogen, sondern von Galiläa nach Jerusalem mit ihm gingen?“ (BALDENSPERGER, *Urchristliche Apologie* 1909, 32, 38). Um also den Vorwurf der Winkelreligion, des Paganismus zurückzuweisen, deshalb läßt auch das Johannesevangelium Jesus von Anfang an immer wieder nach Jerusalem ziehen — natürlich zu Festen, wie er zu einem solchen ja tatsächlich das eine Mal vor seinem Tode dorthin gegangen war. Aber diese Anschauung, mit der sich eine voll-

ständige Verschiebung des Schwerpunktes seiner öffentlichen Tätigkeit verband, wird nun nicht auf einmal entstanden sein, und in der Tat können wir aus unserm Abschnitt noch erkennen, in welchen Etappen das geschah.

Wir sahen vorhin, daß ihm zu Anfang eine Tradition zu Grunde liegen wird, nach der Jesu noch ungläubige Brüder ihn, wohl schon aus dem angegebenen Grunde, aufforderten, zum Laubhüttenfest nach Jerusalem zu ziehen, er das aber mit der Begründung ablehnte, er könne im Unterschied von ihnen nicht hingehen, da ihn die Juden haßten und hassen müßten. Da es sich hier um ein Bedenken handelt, das erst später, als das Leben Jesu abgeschlossen war, vorgebracht werden konnte, wird auch diese Tradition ungeschichtlich sein; sie wird, wie die sonst bei Johannes durchschlagende Anschauung, eben aus jenem Bedenken entstanden sein, nur daß man zunächst noch nicht wagte, einfach wiederholte Besuche Jesu in Jerusalem zu behaupten, sondern erzählte, jenes Bedenken sei auch Jesus selbst gegenüber schon vorgebracht worden. Daß man es seinen Brüdern in den Mund legte (von denen man damals noch wußte, daß sie sich erst später und nur zum Teil an Jesus angeschlossen hatten), geschah wohl deshalb, weil man es den Jüngern nicht zutraute; daß man erzählte, die Brüder hätten Jesus aufgefordert, zum Laubhüttenfest nach Jerusalem zu ziehen, lag daran, daß dieses nach Josephus (*ant.* VIII, 4, 1) das heiligste und größte Fest war. Auch die Begründung, die Jesus seiner Ablehnung gegeben haben sollte, bot sich leicht dar. Mit dem Ganzen aber meinte man zunächst jenem Bedenken begegnet zu sein; später, als das nicht mehr der Fall war und der Evangelist doch auch diese Tradition aufnehmen wollte, half er sich dadurch, daß er die Brüder Jesu ihn zu einer dauernden Übersiedlung nach Jerusalem auffordern liefs, die er ja jetzt in der Tat noch nicht vornahm.

Aber auch jetzt kam es noch nicht sofort zu der Annahme, Jesus sei wiederholt zum Feste nach Jerusalem gegangen. Wir sahen schon, daß am Schluß der Erzählung die Tradition zu Grunde liegen dürfte, Jesus sei im geheimen in Jerusalem gewesen. Sie wird in einem späteren Stadium der Debatte ähnlich entstanden sein, wie die Geschichte vom nächtlichen Besuch des Nikodemus. Wie man diesen annahm, weil man glaubte, auch Vornehme und speziell dieser Mann hätten sich



Jesus angeschlossen, aber doch zugeben mußte, daß davon bisher keine Rede gewesen sei — so wagte man zunächst Jesus nicht öffentlich wiederholt in Jerusalem auftreten zu lassen, sondern man erzählte, er sei allerdings schon früher einmal dagewesen, aber nur im Verborgenen, incognito. So konnte man weiter berichten, die Juden hätten ihn gesucht und bei dieser Gelegenheit, wie dann 12, 42, versichern, die einen hätten doch an ihn geglaubt und es nur aus Furcht vor den jüdischen Oberen nicht offen zu sagen gewagt. Das war ein Zug, der auch dem Evangelisten wertvoll war; und schon deshalb könnte er auch diese Tradition aufgenommen haben, obwohl sie der Fortsetzung, die er geben wollte, widersprach. Er mag sich das so zurecht gelegt haben, daß Jesus, wie in 2, 4 ff., sich nicht von anderen habe beeinflussen lassen wollen, und könnte deshalb vor allem auch diese Tradition gebracht haben.

Daß er endlich das Ganze hier einschaltete, lag wohl wieder an dem Vorbild der Synoptiker, namentlich des Markus. Auch hier folgt nämlich auf das Messiasbekenntnis des Petrus alsbald die erste Leidensweissagung, in der vorausgesetzt wird, daß Jesus nach Jerusalem hinaufziehen würde, ja in der dritten, 10, 31, heißt es ausdrücklich: siehe, wir gehen hinauf nach Jerusalem. So konnte man hier wieder eine Reise dorthin einschalten; daß sie dem Laubhüttenfest und nicht dem Pascha galt, wie man nach 6, 4 hätte erwarten können, kümmerte den Evangelisten nicht. Daß er Jesus zuerst noch etwas in Galiläa herumreisen liefs, war wohl eine Konzession an die ältere Tradition; wenn die Notiz aber auch aus Mark. 9, 30 stammen sollte, wo von einem *παραπορεύεσθαι διὰ τῆς Γαλιλαίας* die Rede ist, so mußte doch das Übrige in der angegebenen Weise erklärt werden.

### Jesus und die Juden (7, 15 — 8, 59).

Nach H. HOLTZMANN (ZNW 1902, 53) „hat sich unter allen innerhalb der ersten Hälfte des Evangeliums vorgenommenen Umstellungen die Verpflanzung von 7, 15—24 hinter 5, 47 am meisten empfohlen“. Er fand sie bei WENDT (der freilich in Wahrheit etwas anderes urteilt), SPITTA (der seitdem seine Meinung geändert hat), J. WEISS, BLASS und hätte außerdem auch noch BURTON, BACON und MOFFATT nennen können; neuerdings haben sich HEITMÜLLER, PAUL und LEWIS in demselben

und WELLHAUSEN in einem ähnlichen Sinne ausgesprochen, während BERTLING V. 19—24 hinter — und LEPSIUS, der in diesem und den folgenden Kapiteln auch sonst Umordnungen vornimmt, 7, 21—24 vor 5, 17 stellt. Die Gründe für die erst-erwähnte Operation hat wohl am umsichtigsten WENDT zusammengestellt; sie sind theils dem jetzt vorliegenden, theils dem dann entstehenden Zusammenhange entlehnt. In dem vorliegenden Zusammenhange fällt, wie auch BERTLING hervorhebt, auf, daß Jesus die Juden, die sich über seine Schriftgelehrsamkeit wundern, plötzlich in V. 19 fragt: hat nicht Mose euch das Gesetz gegeben? Und keiner von euch hält das Gesetz. Was sucht ihr mich zu töten? — Aber in gewisser Weise ist die erste Frage doch durch das Vorhergehende vorbereitet, wie noch mehr die zweite durch die Bemerkung in V. 1: die Juden suchten Jesus zu töten. Allerdings überrascht der Vorwurf: keiner von euch hält das Gesetz — und die dann folgende Selbstverteidigung Jesu wegen einer am Sabbat vollbrachten Heilung an dieser Stelle einigermassen; aber passen beide wirklich besser an den Schluß von Kap. 5? Wenn andere darauf hingewiesen haben, daß, wie in 7, 15, so auch in 5, 47 von *γράμματα* die Rede sei, so weiß WENDT wohl, daß der Ausdruck an beiden Stellen in einem etwas verschiedenen Sinne steht, an der ersten von den Schriften, an der zweiten von der Gelehrsamkeit der Juden, die sich allerdings vor allem auf die heiligen Schriften bezog — aber konnte der Ausdruck so kurz hintereinander in so verschiedenem Sinne gebraucht werden? Außerdem ist, wie HAUPT (StKr 1893, 237) richtig betont und WENDT nicht widerlegt hat, in 7, 19 von Mose unter einem andern Gesichtspunkte die Rede, als in 5, 45 ff.; dort handelt es sich um sein Verheißungswort, an das zu glauben, hier um sein Gesetzeswort, das gehorsam zu erfüllen ist. Auch hinter 5, 17 oder 18 paßt 7, 19—24 nicht; denn wenn die Frage; was sucht ihr mich zu töten? — auch nach 5, 16 verständlich wäre, obgleich da nach dem besten Text ein *καὶ ἐξήτουν αὐτὸν ἀποκτείνειν* wohl noch nicht zu lesen ist, so hat doch, wie WAITZ (Zur Erklärung von Joh. 7, 22—24, StKr 1881, 146) erinnert, nach der Bemerkung, die Juden hätten Jesus verfolgt, weil er das am Sabbat getan, dessen einleitende Frage: hat nicht Mose euch das Gesetz gegeben? — gar keinen Sinn mehr. Zu dem allen läßt sich wieder schwer erklären, wie, sei es 7, 15—24, sei es V. 19—24, nach Kap. 7 gekommen

sein sollte, wenn der Abschnitt nicht dahin gehört. Soweit die Genannten diese Frage überhaupt aufwerfen, denken sie zumeist an zufällige Versetzung eines oder mehrerer Blätter oder richtiger *κολλήματα*, *plagulae*, ja LEWIS hat ausgerechnet, daß 7, 15—24 ein Siebentel des Umfanges von Kap. 6 betrüge, das ja auch verstellt worden sei, PAUL, daß 7, 15—24 einmal Kolumne 43 und 44 eines Manuskripts gefüllt haben könnte, in dem in den ersten 42 Kolumnen 1, 1—5, 47, auf den dann folgenden 17 (45—61) 6, 1—7, 14 gestanden hätte. Aber daß Kap. 6 vor 5 gestanden haben sollte, hat sich ja vielmehr als unmöglich erwiesen, und auch daß ein solches Manuskript, wie es PAUL annimmt, jemals vorhanden gewesen sei, ist natürlich reine Hypothese, die sich erübrigt, da 7, 15—24 nicht hinter 5, 47 passen würde. Eher wäre es möglich, daß, sei es 7, 19—24 (SPITTA), sei es nur 22—24 (VÖLTER), erst von dem Bearbeiter hierher versetzt worden wäre; aber auch das ist eine mißliche Annahme. Ebenso, daß hier wieder dieselbe Quelle wie in Kap. 5 fließt; da wir von einer solchen dort nichts entdecken konnten, dürfen wir sie auch hier nicht annehmen. Wir können nur sagen, daß wir zunächst hier eine Paralleltradition zu 5, 16 ff. haben — andere werden wir später noch finden --; denn allerdings würde der Evangelist diese Dinge, zu denen er auch im Folgenden Parallelen bringt, nicht berichtet haben, wenn sie ihm nicht in dieser Form überliefert gewesen wären. Ob der Abschnitt auch in sich selbst wieder nicht einheitlich ist, wie WELLHAUSEN und in gewisser Weise auch BOUSSET behauptet, werden wir gleich sehen, wenn wir ihn auf seine Geschichtlichkeit hin untersuchen.

Da kann gleich die Nachricht, die Juden hätten Jesu Schriftgelehrsamkeit bewundert, nicht historisch sein; denn Jesus war nicht schriftgelehrt. Mark. 1, 22 und Matth. 7, 29 sagen ausdrücklich: er redete nicht, wie die Schriftgelehrten; Lukas liefs das weg, wahrscheinlich weil es ihm bedenklich erschien. So nahm man schließlic an (denn diese Erklärung scheint mir einfacher, als die von HEITMÜLLER vorgetragene, hier solle der gegen die christliche Predigt erhobene Vorwurf, sie sei nicht gelehrt, zurückgewiesen werden), Jesus sei vielmehr schriftgelehrt gewesen, ja die Juden hätten sich selbst darüber gewundert. So mußte er seine Gelehrsamkeit auch erklärt haben, und zwar legte man ihm drei Begründungen in den Mund, von denen die dritte schon bei Gelegenheit von 5, 41 ff. besprochen

wurde. An diese Rechtfertigung seiner Lehre im allgemeinen liefs sich dann wieder leicht eine Verteidigung seines Verfahrens im besonderen, gegenüber dem Gesetz und zwar dem Sabbatgebot, anschliessen, zumal man wufste, dafs Jesus auf den Vorwurf der Sabbatentheiligung in ähnlicher Weise geantwortet habe. Die allgemeine Beschuldigung, die er vorher ausspricht, keiner von den Juden hielte das Gesetz, mochte sonst ihnen gegenüber von den Christen erhoben werden (vgl. act. 7, 53, Röm. 2, 21 ff.); so konnte man sie auch deshalb Jesus in den Mund legen. Warum man annahm, die Juden hätten Jesus töten wollen, werden wir später, wenn uns diese Voraussetzung immer wieder begegnen wird, untersuchen; dafs man das Volk auf den entsprechenden Vorwurf mit dem Gegenvorwurf: du hast einen Dämon — antworten liefs, geschah vielleicht in Erinnerung an das Wort Mark. 3, 21: er hat den Beelzebul. Zugleich kommt der Vorwurf noch einmal Joh. 8, 48. 52. 10, 20 vor; vielleicht, dafs er zugleich später den Christen gemacht zu werden pflegte und von ihnen wieder auf Jesus übertragen wurde. Übrigens könnte 7, 20 wirklich, wie WENDT will, Zutat des Evangelisten sein, der damit seine Darstellung beleben wollte; so würde sich auch der Ausdruck ὄχλος erklären, der, nachdem V. 15 die Juden genannt worden waren, hier überrascht und einer im Folgenden verwerteten Tradition entstammen könnte.

Sehen wir zunächst von der Versetzung, die LEWIS hier vornimmt, ab, so müssen wir in V. 25—30 nicht, wie VÖLTER will, einen Zusatz, sondern eine besondere Überlieferung sehen; darauf führt das von WELLHAUSEN richtig beobachtete „Auftreten neuer Interlokutoren, welche die Absicht, Jesum zu töten, nicht in Abrede stellen, so wie es in V. 20 geschieht“ (38). WENDT will den Grundbestand von V. 25—27, sowie dann V. 28 f. wieder seiner Quelle zuschreiben, aber das erstere nur deshalb, weil V. 28 f. vorbereitet gewesen sein müfste, das letztere, weil diese Verse dann in 8, 14: ich weifs, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe, ihr wißt nicht, woher ich komme und wohin ich gehe — wieder aufgenommen würden und also ursprünglich damit zusammengehört haben müfsten. Aber das ist keineswegs einleuchtend, 7, 28 f. kann auch nur eine Parallele zu 8, 14 bilden; ja wir werden die Verse (mit dem Vorhergehenden) eben wegen dieses Parallelismus auf eine andere Überlieferung als 8, 14 zurückführen. Denn sie für einen Zusatz des Bearbeiters



zu erklären, liegt kein genügender Grund vor, so vollständig das auch für SPITTA auf der Hand liegt und sich ebenso für SOLTAN augenscheinlich von selbst versteht.

Geschichtlich kann die Einkleidung des Gesprächs ja nicht sein; und auch im einzelnen läßt sich erklären, wie es später entstehen konnte. Man wurde gefragt: wie konnte Jesus doch immer wieder in Jerusalem auftreten, wenn die Juden ihn zu töten suchten? und antwortete: ja, darüber haben sich auch schon einige von den Jerusalemern selbst gewundert und haben gemeint, ihre Obersten hätten ihn wohl als den Messias erkannt. Da nun aber, wie wir aus Justin, *dial.* 8. 226 B. 110. 336 C sehen, später dem Christentum entgegengehalten wurde, vom Messias würde man nicht wissen, wo er herkomme, von Jesus wisse man das 'aber, also könnte er nicht der Messias sein, so liefs man das auch gleich jene Jerusalemern einwenden und Jesus darauf antworten: ja, meinen äufseren Ursprung kennt ihr wohl, aber nicht meine eigentliche, göttliche Herkunft. Warum man endlich erzählte, daraufhin habe man Jesus zu ergreifen versucht, aber keiner hätte die Hand an ihn gelegt, das werden wir nachher sehen.

In V. 31—36 leitet WENDT V. 33f. aus dem gleichen Grunde wie V. 28f. aus seiner Quelle ab; richtiger wird man wegen des Parallelismus zwischen V. 34 und 8, 12. 13, 33 hier wieder auf eine besondere Überlieferung schliessen. Darauf deutet ja auch hin, nicht nur, dafs hier statt der Jerusalemern die Menge und die Pharisäer und Hohenpriester auftreten, sondern auch, dafs von der Menge viele an ihn glauben, die Pharisäer und Hohenpriester aber ihm nachstellen, während nach V. 25ff. nur einige von den Jerusalemern fragten, ob etwa die Obersten in Jesus den Messias erkannt hätten, aber dagegen sofort einwandten, von diesem würde man ja nicht wissen, wo er herkäme. Vor allem wird die Nachstellung, die diesmal die Hohenpriester und Pharisäer durch ihre Knechte Jesus bereiten, nicht als eine zweite bezeichnet; wir haben es also hier mit einer andern Überlieferung zu tun. In ihr selbst erklären WELLHAUSEN und BOUSSET (gerade umgekehrt wie WENDT) V. 33—36 für einen späteren Zusatz, weil es eine Dublette zu 8, 21f. bilde und weil sich Jesus in 7, 35f., wonach auch 33f. zu verstehen sei, nicht an die „Schergen“, aber auch nicht an die Menge, sondern an die Juden wende. Indes das erstere ist eher wieder ein Grund, hier eine besondere

Überlieferung zu finden, zumal von dem (übrigens auch 13, 33 bezeugenden) Worte eine andere Erklärung gegeben wird, als in Kap. 8. Die Juden aber werden wohl mit der Menge identisch sein sollen, ebenso wie V. 18 ff. diese mit jenen — womit nicht gesagt sein soll, daß V. 35 nicht, ebenso wie V. 20, ein Zusatz des Evangelisten sein könnte. Darauf führt vielmehr teils der veränderte Ausdruck, teils das unglaubliche Mißverständnis der Juden, das wir hier wieder finden. SPIRITA meint allerdings, V. 33 b (*ἔτι χρόνον μικρόν μεθ' ὑμῶν εἰμι*) und 34 a (*ζητήσατέ με καὶ οὐχ εὕρήσατέ [με]*) seien in der Tat ursprünglich so gemeint gewesen, wie es die Juden verstehen, die zweiten Vershälfen (*καὶ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με—καὶ ὅπου εἰμι ἐγὼ ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν*) und V. 36 (*τίς ἐστὶν ὁ λόγος οὗτος ὃν εἶπεν· ζητήσατέ [με], καὶ ὅπου εἰμι ἐγὼ ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν*;) seien erst vom Bearbeiter hinzugesetzt worden. Aber darauf ist man nach dem Vorhergehenden doch nicht vorbereitet, und namentlich wird jeder V. 35 f. nach Analogie der anderen ähnlichen Stellen als ein Mißverständnis der Juden auffassen.

Im übrigen läßt sich auch diese Überlieferung wieder unter Voraussetzung ihrer Ungeschichtlichkeit leicht erklären. Zwar wie die Meinung, viele aus der Menge hätten an Jesus geglaubt, entstanden sei, untersuchen wir lieber erst nachher; ihre Frage: wird der Messias, wenn er kommt, mehr Zeichen als dieser tun? — wird den Juden später von den Christen manchmal vorgelegt worden sein und wird jenen daher hier selbst zugeschrieben. Daß die Hohenpriester und Pharisäer ihre Diener ausschicken, um Jesus zu ergreifen, ist im einzelnen eine Antizipation der Gefangennahme in Gethsemane, wie sie Johannes 18, 3 darstellt; im allgemeinen rede ich auch von diesem Zug erst nachher. Das Wort: ihr werdet mich suchen und nicht finden usw., das sich, wie gesagt, auch sonst im Munde Jesu findet, wird eine ihm zugeschriebene Weissagung sein; sie wird hier angeführt, weil darin auch lag, daß ihm seine Gegner nicht mehr lange würden nachstellen können oder nachzustellen brauchen.

V. 37—44 wollen DELFF, BURTON und SPIRITA an den Schluß des Kapitels stellen, weil dann V. 45 enger an 32 anschließt; aber mußte den Dienern der Hohenpriester und Pharisäer nicht in der Tat etwas Zeit gelassen werden, um ihren Auftrag auszuführen? Im einzelnen leitet WENDT V. 37 f. aus den gleichen Gründen wie V. 28 f. 33 f. aus seiner Quelle ab, ebenso V. 40—43;

dagegen sei V. 39 (τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν · οὕτω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὕτω ἐδοξάσθη) eine Glosse des Evangelisten. So hatten auch schon DELFF und zum Teil VAN DE SANDE BAKHUYZEN geurteilt, denen sich A. MEYER und SPITTA anschließen; HEITMÜLLER und VÖLTER halten V. 37—39 für später, BOUSSET V. 37—44. Richtiger wird man wegen des durchgehenden Parallelismus zu V. 25 ff., auf den auch WELLHAUSEN aufmerksam macht (es handelt sich beiderseits um die Herkunft des Messias, V. 28 und 37 schreit Jesus und spricht, am Schlufs wagt keiner die Hand an ihn zu legen), hier wieder eine besondere Überlieferung finden. Ja man kann dafür auch anführen, dafs ohne eine solche der Evangelist in V. 37f. wohl nicht einen so ähnlichen Gedanken gebracht hätte, wie schon 4, 14. 6, 35. Dagegen 7, 39 mag wirklich, wie auch WELLHAUSEN meint, eine Redaktionsbemerkung sein; jedenfalls stimmt die hier vertretene Anschauung über den Geist mit der sonstigen Lehre des Evangelisten überein.

Die Entstehung der Tradition läfst sich wieder ähnlich wie bei den vorangehenden Abschnitten denken. Das Wort V. 37f. war Jesus, wie die ähnlichen 4, 10. 14. 6, 35 zugeschrieben worden, noch besonders im Anschluß an Jes. 55, 1 und ein apokryphes Zitat, das wir nicht nachweisen können (die Worte καθὼς εἶπεν ἡ γραφή zu streichen geht kaum an). Wenn im Anschluß daran von der Vermutung einiger, Jesus sei der Prophet oder gar der Messias, die Rede ist, so mochte sie nach jenem Wort 7, 37f. besonders nahe zu liegen scheinen; wie sich im übrigen diese Notiz, einige hätten an ihn geglaubt, andere Bedenken gehegt, erklärt, werden wir später sehen. Wenn diese sagen: soll der Messias etwa aus Galiläa kommen? sagt nicht die Schrift, dafs er aus dem Samen Davids und aus Bethlehem kommen soll? — so wird jener (nach der Meinung des Evangelisten und seiner Gewährsmänner wohl unzutreffende) Einwand den Anhängern Jesu gewifs oft gemacht und daher auch seinen unmittelbaren Zeitgenossen in den Mund gelegt worden sein. Von dem Schlufswort gilt daselbe, wie von dem des Abschnittes 25—30: es wird später erklärt werden.

In V. 45ff. sieht DELFF die Fortsetzung von V. 36, WENDT und WELLHAUSEN diejenige von 31f., und in der Tat werden die Verse in der Überlieferung einmal unmittelbar darauf gefolgt

sein. Das geht vielleicht auch daraus noch hervor, daß V. 47 wieder, wie 32, von den Pharisäern allein die Rede ist, nicht von den Hohenpriestern und Pharisäern. Dagegen V. 37 ff. erweist sich noch einmal als aus einer andern Überlieferung entnommen: der Einwand, der V. 52 dem Nikodemus gemacht wird, ist ein ähnlicher, wie der V. 41 erhobene, und wird doch nicht zu ihm in Beziehung gesetzt.

Daß man erzählte, die Hohenpriester und Pharisäer hätten Diener gegen Jesus ausgesickt, oder — ich nehme nun jetzt zugleich die ähnlichen früheren Stellen hinzu — die Juden hätten Jesus greifen und töten wollen, das geschah wohl deshalb, weil den Christen eingewandt wurde: war Jesus schon früher in Jerusalem gewesen, dann hätten ihn die Juden doch auch früher schon zu Tode bringen müssen. Gewiß, antworteten sie, das versuchten diese auch (war doch auch Mark. 12, 12 und Par. und außerdem noch Luk. 19, 47f. von solchen früheren Angriffen auf Jesus die Rede), aber es wagte keiner die Hand an ihn zu legen, wofür hier noch der besondere Grund angegeben wird: so habe noch nie ein Mensch geredet. Dann konnte man leicht die Pharisäer den Dienern antworten lassen: seid etwa auch ihr verführt? Aber warum wird nun noch hinzugesetzt, es habe doch keiner von den Obersten und Pharisäern an ihn geglaubt, sondern nur das unwissende Volk, und dann, Nikodemus habe ihn doch in Schutz genommen? Daß dieser hier eingeführt wird, braucht ja nicht erst erklärt zu werden; warum er als Anhänger schon des geschichtlichen Jesus angesehen worden ist, sahen wir bereits, werden es aber gleich noch einmal bestätigt erhalten. Denn wenn wir nun jetzt hier die bisher zurückgestellte Frage aufwerfen: warum ist erzählt worden, einige von den Jerusalemern, viele aus dem Volk, das Volk, auch einer von den Obersten und schließlich 12, 42, was wir gleich hier hinzunehmen können, viele von ihnen hätten an Jesus geglaubt? — so sind das ja offenbar verschiedene Annahmen, die nicht zu derselben Zeit gemacht worden sein werden. Zuerst, als man dem Christentum wahrscheinlich den Vorwurf machte, es habe keine Anhänger gefunden, antworteten die Christen: doch, einige, ja viele hätten von vornherein an Jesus geglaubt (und bei denen, die es nicht taten, seien nichtige Gründe maßgebend gewesen). Dann ging man weiter und behauptete, das ganze Volk sei für ihn gewesen — vielleicht antworteten da die Juden: aber nicht



die Obersten. So wurde endlich behauptet: doch, auch von ihnen waren einige dabei, und da sich, wie wir sahen, Nikodemus später der christlichen Gemeinde angeschlossen hatte, so erzählte man von einem Manne dieses Namens, der schon zu dem geschichtlichen Jesus gekommen und für ihn eingetreten sei.

Aber mit alledem sind nur die einzelnen Abschnitte von 7, 14 ab erklärt, noch nicht ihre Anordnung. Dafs man das alles und zunächst das Gespräch V. 14—24 auf diesen Besuch in Jerusalem verlegte, hatte wohl den Grund, dafs das die nächste Gelegenheit war, bei der Jesus sich so, wie er es in V. 19 ff. tut, wegen des in Kap. 5 ihm gemachten Vorwurfs der Sabbat-entheiligung verteidigen konnte. Unmittelbar an Kap. 5 anschließen oder darin einschalten liefs sich diese Tradition ja nicht; so brachte sie der Evangelist hier. Da in ihr von Nachstellungen gegen Jesus die Rede war, wurde eine andere ähnliche Tradition (7, 25—30) angeschlossen, von der dasselbe galt; auch das Wort V. 28 f.: ich bin nicht von mir selbst gekommen, sondern, der mich gesandt hat, ist ein wahrhaftiger usw. — konnte ja an 16 ff. erinnern. Noch in einer dritten Tradition (31—36) war davon die Rede, dafs man Jesus hatte greifen wollen; ausserdem wurde hier die Frage der Gläubigen mit denselben Worten: wenn der Messias kommt — eingeleitet, wie V. 27 die der Zweifelnden. Die vierte Tradition (37—44), die dann hier eingeschoben wurde, enthielt denselben Ausdruck: Jesus schrie und sprach — wie die zweite (V. 28), und eine ähnliche Erörterung über die Messianität, über die auch hier wieder die Meinungen auseinandergehen. Endlich die fünfte Tradition (45—52), die ursprünglich mit der dritten zusammenhing, mufste ja nun hier angeschlossen werden; ausserdem pafste die Aufforderung an Nikodemus V. 52: forsche und sieh, dafs aus Galiläa kein Prophet aufsteht — zu der Frage V. 41: soll der Messias aus Galiläa kommen? So dürfte sich auch der Aufbau dieses Kapitels erklären; aber damit sind diese Gespräche und Erzählungen noch nicht zu Ende. Sie setzen sich vielmehr 8, 12 fort; denn die dazwischen stehende Perikope von der Ehebrecherin wird trotz PFLEIDERER, KREYENBÜHL und VÖLTER als unjohanneisch gelten dürfen. Auch dafs vor 8, 12 etwas ausgefallen sei, behauptet SPITTA, der früher dafür eingetreten war, jetzt nicht mehr; wie er gegenwärtig urteilt, untersuchen wir indes besser erst, wenn wir das Kapitel im einzelnen betrachtet haben.

Unterscheiden wir auch hier wieder einzelne Abschnitte, so will BURTON V. 12—20 hinter 10, 21, dagegen LEWIS, wie ich vorhin schon andeutete, hinter 7, 24 lesen. Denn an seine gegenwärtige Stelle, so meint der letztere, passe der Abschnitt nicht: *'the statement of verse 20 that 'no man took Him, because His hour was not yet come' indicates a situation anterior even to VII 30 where the same statement is made, though its import implies a more advanced situation, as it follows on the statement that 'they sought to take Him'. Still more decisive is the crisis of VII 32 where the Pharisees sent officers to arrest Him. This, at any rate, is subsequent to VIII 20'* (17). Aber das kann bei dem musivischen Charakter dieser Kapitel nichts beweisen, und ebenso wenig, daß der Abschnitt, wie BURTON meint, zu Kap. 9 oder nach LEWIS zu dem vor 7, 24 stehenden Beziehungen aufweist. Wenn er ebenso viele Zeilen wie 7, 15—24 mißt, so ist das Zufall und würde, auch wenn es anders wäre, nichts ausstragen; denn 7, 15—24 ließe sich ebenso wenig umstellen. Damit ist eigentlich schon gesagt, daß man den Abschnitt auch nicht mit BOUSSET und VÖLTER für später erklären darf; wenn WENDT nur V. 20 b (καὶ οὐδεὶς ἐπιάσεν αὐτόν, ὅτι οὐπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ) so ansieht, so hängt das mit seinem Urteil über 7, 30. 44 zusammen; aber dieses war nicht begründet. WELLHAUSEN erklärt wohl den Anfang von V. 19 (ἔλεγον οὖν αὐτῷ· ποῦ ἐστιν ὁ πατήρ σου), weil da das ποῦ überrasche, für überarbeitet und V. 20 (ταῦτα τὰ ῥήματα ἐλάλησεν ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ), wo die nachgetragene Ortsangabe auffalle, für später erst hinzugesetzt; indes eine ähnliche nachgebrachte Ortsangabe fanden wir doch auch schon 6, 59, und das auffallende ποῦ erklärt sich daraus, daß die Juden hier wieder eine ihrer törichten Einwendungen machen sollen. Damit erledigt sich auch das Bedenken, das SPITTA gegen V. 20 hat; V. 19 schreibt er dem Bearbeiter zu, weil er schon 14 b—16 a (ὅτι οἶδα πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω· ὑμεῖς δὲ οὐκ οἴδατε πόθεν ἔρχομαι ἢ ποῦ ὑπάγω· ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε, ἐγὼ δὲ κρίνω οὐδένα· καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγώ, ἢ κρίσις ἢ ἐμὴ ἀληθινή ἐστιν) von ihm ableitet. Aber zum Beweise dafür genügt nicht, daß sich 16 b an 14 a anschließt und die dazwischen liegenden Worte anderwärts Parallelen haben. V. 19 wird allerdings wegen der in ihm angenommenen Verständnislosigkeit der Juden auf den Evangelisten zurückgehen; das Übrige wird dieser, nach den sonst

unverständlichen Parallelen zum Folgenden zu urteilen, einer besonderen Tradition entnommen haben.

Wie jenes Mißverständnis in V. 19, so kann auch das Wort Jesu V. 12, an das sich das Folgende anschließt, nicht geschichtlich sein. Zunächst die Selbstaussage: ich bin das Licht der Welt — ist ihm vielmehr ebenso in den Mund gelegt, wie die ähnliche 3, 19. Der Einwand der Pharisäer: du zeugst von dir selbst, dein Zeugnis ist nicht wahr — wird dann einem Bedenken nachgebildet sein, das man später manchmal gegen die Berufung auf das Selbstzeugnis Jesu vorbrachte, ebenso wie die Antwort Jesu darauf den Erwidern, die man für jene Einwendungen bereit hatte. Man sagte entweder: Jesu Selbstzeugnis ist anderer Art als das anderer, oder: er zeugt doch nicht nur allein für sich, sondern auch der Vater zeugt für ihn — in welcher Weise, ist wohl aus 5, 32. 37 f. zu ersehen. So liefs man auch Jesus selbst in dieser doppelten Weise begründen, dafs sein Selbstzeugnis doch Geltung beanspruchen dürfte; der Gedanke: ihr wist nicht, wo ich herkomme und wo ich hingehe, ihr richtet nach dem Fleisch, ich richte niemand — ist ein Zwischengedanke, der an 7, 24. 28 erinnert und dann wieder, ähnlich wie 3, 17 ff., durch eine Aussage über die von Jesus doch ausgeübte richtende Tätigkeit ergänzt wurde. Endlich die Ortsbestimmung am Schlusse ist wohl der Ortsangabe Mark. 12, 41, Luk. 21, 1 nachgebildet; die Schatzkammer war aber auch an sich ein vielbesuchter Ort, an den man also ein solches Gespräch leicht verlegen konnte.

Dafs es hier eingeschoben wurde, geschah gewifs zunächst wegen des Schlusses, der sich mit 7, 30. 44 berührte; ausserdem erinnerte 8, 14 f., wie wir eben schon sahen, an 7, 24. 28. Dagegen sollte das Wort: ich bin das Licht der Welt — wohl so wenig an den Brauch, am Laubhüttenfest die grossen goldenen Leuchter im inneren Vorhof anzuzünden, anknüpfen, wie das andere 7, 37 an eine andere, bei demselben Fest übliche Sitte; die hier in Rede stehende bezog sich ja auch auf die Nacht vom ersten zum zweiten Festtag, während wir uns hier mindestens am Ende des Festes befinden.

In 8, 21 ff. hält SCHWARTZ zunächst „alles, was auf den Tod Jesu hinzielt“ (1908, 160, 1), aus denselben Gründen wie in 7, 34 für später; wir haben schon oben gesehen, dafs diese Gründe nicht durchschlagend sein dürften. WELLHAUSEN erklärt V. 22—24 für hinzugesetzt; daran ist richtig, dafs das Mißverständnis der

Juden V. 22, ebenso wie 7, 35 f., Zutat des Evangelisten sein wird. Dagegen V. 23 (f.) (καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ἡμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμι· ἡμεῖς ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· εἶπον οὖν ὑμῖν ὅτι ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν· ἅν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγὼ εἰμι, ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν) kann ganz gut der Überlieferung angehört haben, auf die man schliessen muß, weil der Verfasser sonst kaum das schon 7, 34 gebrachte Wort hier wiederholt hätte. Wenn SPITTA aufser V. 22—24 auch schon 21 d (ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ἡμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν) dem Bearbeiter zuweist, so bestimmt ihn dazu in erster Linie sein Urteil über 7, 33 b. 34 b; aber dieses hat sich uns nicht als richtig erwiesen. Ebenso steht und fällt VÖLTERS Verwerfung des ganzen Schlusses des Kapitels von V. 21 ab mit seinem Urteil über das Vorhergehende. War V. 25, wo es sich doch auch wieder um einen törichten Einwand handelt, ebenfalls Zusatz des Evangelisten, schloß sich also 26 ursprünglich an 23 oder 24 an, so liegt wohl noch weniger Anlaß vor, in V. 26 statt περὶ ὑμῶν mit WELLHAUSEN als ursprünglich περὶ ἑμοῦ anzunehmen; ja gerade wenn er zum Beweis dafür auf V. 14. 16. 18 verweist, so zeigt doch der mittlere von diesen Versen, daß auch ein Gericht Jesu über andere damit begründet werden konnte, daß ihn Gott geschickt habe. Dagegen werden WENDT, WELLHAUSEN und SPITTA recht damit haben, daß in V. 27 f. eine Erweiterung zu sehen ist; hier mißverstehen die Juden Jesus zum drittenmal in diesem Abschnitt, und er spricht auf einmal nicht mehr von seinem Hingang, sondern von seiner Erhöhung. Nur braucht man die Fortsetzung zu V. 26 nicht erst in 38 zu finden, sondern kann sie schon in 29 sehen.

Geschichtlich kann das Stück, auch abgesehen von den Mißverständnissen der Juden, deshalb nicht sein, weil, wie wir schon gesehen haben, Jesus nicht so über sich selbst gesprochen haben wird. Wie das Wort: ich gehe hin und ihr werdet mich suchen — vielmehr entstanden sein wird, wurde ebenfalls schon gezeigt; dann wird zur Begründung dieser Unterscheidung zwischen Jesus und den Juden eine Theorie verwendet, die uns ähnlich 3, 31 begegnet ist. Der 8, 26 angedeutete Gedanke ist, wie wir ebenfalls schon sahen, derselbe, wie V. 16; endlich das Wort: der mich gesandt hat, ist bei mir, er hat mich nicht allein gelassen, weil ich allezeit das ihm wohlgefällige tue (29) — ist



offenbar gebildet im Gegensatz zu, und zur Korrektur von, Mark. 15, 34, Matth. 26, 46: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? — das ja schon Lukas übergangen hatte. Das Ganze wird hier angefügt, weil es sich auch im Vorhergehenden um ein ähnliches Selbstzeugnis Jesu gehandelt hatte, vielleicht auch weil speziell 8, 26 an V. 16 erinnerte. Außerdem war das Wort: ich gehe hin, und ihr werdet mich suchen — schon 7, 33 vorgekommen, und das Ganze liefs sich, ebenso wie das Vorhergehende und Nachfolgende, durch Einschiebung von Gegenreden der Juden zu einer Fortsetzung der vorangehenden Gespräche ausgestalten.

Endlich in 8, 30 ff. hält WENDT die ersten anderthalb Verse, in denen von den gläubigen Juden die Rede ist, während im Folgenden wieder ungläubige vorausgesetzt werden, für hinzugefügt, und ähnlich urteilen SCHWARTZ und WELLHAUSEN, ersterer, indem er auch 31 b. 32, letzterer, indem er 33—37 noch hinzunimmt. Aber V. 31 bf. (*ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταὶ μου ἔστε, καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς*) braucht nicht als an Freunde Jesu gerichtet aufgefaßt zu werden; SCHWARTZ, WELLHAUSEN und ebenso SPITTA schliessen das wohl nur aus dem Ausdruck: wenn ihr in meinem Worte bleibt, der allerdings, wie WENDT richtig gesehen hat, den Evangelisten veranlaßt haben wird, im Widerspruch mit dem Folgenden dieses Wort an bereits Gläubige gerichtet sein zu lassen. Kann es auch zu Feinden gesagt sein, dann ist V. 33 (*ἀπεκρίθησαν πρὸς αὐτόν· σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν, καὶ οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε· πῶς σὺ λέγεις ὅτι ἐλεύθεροι γενήσεσθε;*) nicht mehr mit WELLHAUSEN für unpassend zu erklären, geschweige denn dafs 36 (*ἐὰν οἶν ὁ υἱὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσῃ, ὅντως ἐλεύθεροι ἔσεσθε*), in dem allerdings der Ausdruck Sohn anders verstanden wird und der deshalb von SPITTA wieder dem Bearbeiter zugewiesen wird, ein Nachtrag zu sein brauchte. Und am wenigsten kann man den ganzen Abschnitt 30—37 bzw. 36, wie WELLHAUSEN und BOUSSET wollen, als eine den Zusammenhang unterbrechende Erweiterung ansehen; es wird vielmehr auch hier wieder eine (allerdings in sich selbst nicht ganz einheitliche) Überlieferung benutzt sein, die der Evangelist mit einer Einleitung (V. 30. 31 a) und einigen Zusätzen (33. 37) versehen hat. Den letztgenannten Vers und das bis 39 a folgende weist auch SPITTA dem Bearbeiter zu; richtiger wird man so

über 39f. urteilen. Denn hier erheben die Juden wieder einen oder vielmehr nochmals fast denselben Einwand wie 33, während ihn Jesus allerdings in anderer Weise zurückweist; V. 41 (ihr tut die Werke eurer Väter) nimmt 38 (ihr tut, was ihr von euren Vätern gehört habt) wieder auf. Dann machen die Juden noch einmal denselben Einwurf — denn in diesem Zusammenhange kann: wir sind nicht aus Hurerei geboren, wir haben einen Vater, Gott — nur heißen: wir sind Abrahams Same durch Isaak, den ihm Gott von seinem rechtmäßigen Weibe geboren werden liefs — und Jesus weist auch diesen Einwurf zurück — denn hier die Worte *ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξηλθον καὶ ἔγω· οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαντοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν* mit SPITTA auszuschneiden, liegt nach dem Bisherigen kein genügender Grund vor; V. 44 (ihr seid vom Vater, dem Teufel) schloß sich ursprünglich an 41a an. Damit ist schon gesagt, daß V. 44 nicht von Haus aus gelautes haben kann, wie WELLHAUSEN unter dem Beifall von SCHWARTZ, GREGORY und ev. wohl auch HEITMÜLLER will: ihr stammt von Kain und wollt dessen Gelüste tun, jener war Urmörder, und er blieb nicht in der Wahrheit, denn ein Mörder ist auch sein Vater. Gewiß können die Schlussworte: *ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ* — so verstanden werden, ja in anderem Zusammenhange wäre das die natürlichste Erklärung; aber hier ist das doch nicht möglich. Allerdings scheint Aphraates zu Anfang gelesen zu haben: ihr seid Söhne Kains, aber dabei kann er, wie P. W. SCHMIDT richtig gesehen hat, von I. Joh. 3, 12 abhängig sein, während der Verfasser der pseudoclementinischen Homilien, wenn er 3, 25 von Kain sagt: *φονεὺς γὰρ ἦν καὶ ψεύστης* — einfach an die alttestamentliche Erzählung gedacht haben wird. Um die Stelle auf Kain beziehen zu können, muß ja WELLHAUSEN außerdem die Worte *ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ* — für später erklären; aber zu diesem Urteil reicht der Übergang von dem Präteritum (*ἦν, ἔστηκεν*) in das Präsens nicht zu. Auch konnte vom Teufel, weil er nach der bekannten jüdischen Lehre den Sündenfall und den Tod hervorgerufen hatte, sehr wohl gesagt werden: er war ein Menschenmörder von Anfang und (denn so ist nun doch zu übersetzen) hat seinen Standort nicht innerhalb des Bereiches der Wahrheit; ja auf Kain paßt diese Aussage überhaupt nicht. Außerdem heißt dieser wohl nirgends der Sohn des Teufels; man kann

also auch nicht mit DRACHMANN in V. 44 lesen: *ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ Κάλν ἐστέ* und darunter den Teufel verstehen. Vielmehr muß so gelesen und erklärt werden, wie schon oben angegeben wurde, und ebenso sind die Schlufsworte so zu übersetzen, wie es sehr wohl möglich ist: der Teufel ist ein Lügner und ein Vater der Lüge — sei es nun, daß sich *αὐτοῦ* auf das vorangehende *ψεύδους* zurückbezieht oder dieses aus dem *ψεύστης* zu entnehmen ist. Man braucht also auch nicht mit SPITTA die ersten Worte des Verses bis zu *ἐν αὐτῷ* zu streichen, dann statt *ὅταν ὁς ἂν* und statt *αὐτοῦ ὑμῶν* zu lesen und zu übersetzen: wenn einer die Lüge redet, so redet er aus eurem Eignen, denn Lügner ist auch euer Vater; so kann vielmehr auch dieser Text nicht verstanden werden, und selbst wenn das der Fall wäre, paßte er nicht recht in den Zusammenhang.

Alles nun noch folgende bis auf V. 59 hält WELLHAUSEN für später, weil die Juden den furchtbaren Affront in V. 44 nicht hätten einstecken können. Aber das ist eine hier nicht hergehörige Erwägung, und ebenso wenig läßt sich jenes Urteil dadurch stützen, daß in V. 56 zugegeben wird, daß Abraham der Vater der Juden ist; dadurch wird höchstens bestätigt, daß die Einwendungen der Juden, die das behaupten, Zutaten des Evangelisten sind. Auch V. 48 (*ἀπεκρίθησαν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ εἶπαν αὐτῷ · οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς ὅτι Σαμαρεῖτης εἶ σὺ καὶ δαιμόνιον ἔχεις;*) und 52f. (*εἶπαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι · ἡμεῖς γινώσκουμεν ὅτι δαιμόνιον ἔχεις. Ἀβραάμ ἀπέθανεν καὶ οἱ προσφῆται, καὶ σὺ λέγεις · ἂν τις τὸν λόγον μου τηρήσῃ, οὐ μὴ γένηται θάνατος εἰς τὸν αἰῶνα · μὴ σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ, ὅστις ἀπέθανεν; καὶ οἱ προσφῆται ἀπέθανον · τίνα σεαντὸν ποιεῖς;*) nebst den Erwiderungen Jesu werden so zu beurteilen sein; weshalb die erste Einwendung der Juden ursprünglicher als die zweite sein soll, ist trotz SCHWARTZ nicht einzusehen. Auch V. 51 (*ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἂν τις τὸν ἐμὸν λόγον τηρήσῃ, θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα*) gilt nicht, wie dieser meint, der künftigen christlichen Gemeinde, sondern den ungläubigen Juden; es braucht also nicht für später erklärt zu werden. Ebenso gehen SPITTA'S Bedenken gegen 51—55 von der falschen Voraussetzung aus, derjenige, der die Ehre Jesu sucht und richtet (V. 50), sei Abraham. Allerdings konnte sich V. 56 ursprünglich sehr wohl an 51 anschließen, denn hier wird doch von Abraham vorausgesetzt, daß er den Tod bis in Ewigkeit nicht gesehen

habe. SCHWARTZ meint freilich, die Worte *καὶ εἶδεν καὶ ἐχέον* sollten, da sonst ein Präsens stehen müßte, auf ein Schauen des präexistenten Christus gehen, und erklärt sie deshalb neben dem vorangehenden *ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν* für schlechten Kitt, um das Folgende anzufügen; aber warum wäre diese Verbindung hergestellt worden, wenn doch im Vorhergehenden schon dasselbe stand? So wird man den Vers für ursprünglich halten dürfen; dagegen die törichte Einwendung der Juden V. 57 und die Antwort Jesu darauf ist wieder eine Zutat des Evangelisten — darin hat SCHWARTZ recht, auch wenn: du bist noch nicht 50 Jahre alt (denn so wird trotz BLASS zu lesen sein) — nicht zu heißen braucht: du bist mindestens 40, und damit also nicht gegen eine andere Chronologie polemisiert zu werden braucht. V. 59, was SCHWARTZ auch noch für später erklärt, mag vielmehr, wie WELLHAUSEN will, die hier verwendete Tradition abgeschlossen haben. Es liegt auch keine Veranlassung vor, anzunehmen, daß hier ursprünglich zu lesen gewesen sei: er ging aus dem Heiligtum hinaus und verbarg sich — und daß das geändert worden sei, um den Widerspruch des Folgenden gegen diese Angabe zu beseitigen. Denn jener angeblich ursprüngliche Text war unmöglich: wenn man schon gegen Jesus Steine aufhob, so konnte er eben nicht einfach aus dem Heiligtum gehen, sondern mußte sich irgendwie vorher verbergen.

Hier ist nun auch der richtige Ort, um über SPITTA's gegenwärtige Theorie über dieses ganze Kapitel zu sprechen. Er meint, V. 12—35 habe in der von ihm angenommenen ursprünglichen Form von Haus aus vor 6, 66, dagegen 8, 39—59 habe in derselben Form hinter 5, 47 gestanden; aber das ist mit den Beziehungen zwischen Kap. 8 und 5 bez. 6, von denen zum Teil oben die Rede war, noch nicht bewiesen. Auch hat SPITTA nicht genügend erklärt, weshalb diese Stücke dann an ihre gegenwärtige Stelle versetzt worden sein sollten; wir werden die letztere also vielmehr als die ursprüngliche betrachten können.

Geschichtlich kann, was den letzten Abschnitt betrifft, weder der Schluß noch das Übrige sein — von den unglaublichen Mißverständnissen der Juden, deren hier nicht weniger als fünf oder sechs angenommen werden (V. 33. 39. 41. [48.] 52f. 57), ganz abgesehen. Jesus hat, wenn er auch von der Knechtschaft der Sünde und der Befreiung von ihr hätte reden können, doch, soweit wir wissen, nicht diese deterministische Theorie von Gottes- und



Teufelskindern gebraucht, auch nicht in der Weise, wie es hier geschieht, die Wahrheit seiner Lehre zu beweisen gesucht und sich endlich nicht Präexistenz zugeschrieben. Wie diese Aussagen entstanden sind, ist grōfstenteils schon früher erklärt worden; hier sei zunächst nur noch darauf hingewiesen, daß das Wort V. 54: wenn ich mich verherrlichte, so ist es nichts mit meiner Herrlichkeit, der Vater ist es, der mich verherrlicht — nur eine andere Form für den Gedanken von 5, 31 f. 37. 8, 18 ist. Die eigentümliche Aussage über Abraham hat einerseits Jub. 14 f., andererseits Test. Levi 18 ihre Parallele und geht wahrscheinlich auf gen. 17, 17 zurück, indem man das dort erwähnte Lachen Abrahams auf den Tag des Messias bezog und dann sogar erzählte, Abraham habe von der Scheol aus diesen Tag wirklich gesehen und sich darüber gefreut. Daß die einzelnen Gedanken gerade in dieser Weise aneinander gereiht wurden, läßt sich natürlich nicht als notwendig, sondern nur als möglich nachweisen; daß das Ganze hier angefügt wurde, lag teils an dem Schluß, der zu 8, 20 paßte, teils daran, daß, wie V. 21 und 24, hier von der Folge der Sünde und im Gegensatz zu dem Sterben in ihr von dem Nichtsehen des Todes die Rede war. So läßt sich auch dieses Kapitel im einzelnen und im ganzen erklären.

### Die Heilung des Blindgeborenen (9, 1—41).

In diesem Kapitel leitet WENDT aus seiner Quelle nur V. 1. 4 f. und 39 ff. ab, indem er meint, nach dem ursprünglichen Zusammenhange sei der Anblick des in steter Nacht befindlichen, zu keinerlei Arbeit befähigten Blindgeborenen für Jesus ein Anlaß gewesen, von der Todesnacht zu sprechen, die allem irdischen Wirken ein Ende setzt, und von der Notwendigkeit, zu wirken, so lange es Tag ist. Daran ist richtig, daß V. 4 f., wie daher auch SCHWARTZ, LEPSIUS, SPITTA und VÖLTER beobachtet haben, nicht recht zu dem Vorhergehenden paßt; „der Gedanke daran, daß man nur während seiner „Tageszeit“, d. h. während seiner irdischen Lebensfrist, wirken kann, bevor die „Nacht“ kommt, wo niemand wirken kann, dient nicht sowohl zur Motivierung der Pflicht Jesu, in diesem einzelnen Falle seine wunderbare Hilfe zu bringen, als vielmehr zur Motivierung seiner Pflicht, sich jenem großen Erleuchtungswerke, das Gott ihm aufgetragen hat, mit unablässiger Treue zu widmen“ (I, 139).

WELLHAUSEN meint außerdem, V. 5 sei hinzugesetzt worden, weil V. 4 befremdet habe, sofern hier der Tod der Wirksamkeit Jesu ein Ziel setzen zu sollen schiene; aber das war in dem Sinne, wie es hier gemeint ist, nicht befremdlich und wird auch durch V. 5, wo es gerade heisst: so lange ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt — nicht modifiziert. Doch wir sahen ja bereits, dass V. 4f. in der Tat als Zusatz aufzufassen sein wird; ja vielleicht gehört dazu auch schon V. 2f., sofern möglicherweise die Frage der Jünger: wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern? — in ihren beiden Teilen gleich töricht sein soll und die Antwort Jesu aus der Tradition, die wir 11, 4 verwendet finden werden, stammen könnte. Dass das Übrige dagegen ebenfalls aus einer besonderen Überlieferung herkommt, darf man wohl aus der im Johannesevangelium auffallenden und für die in V. 5 und 39 ff. angedeutete geistige Deutung überflüssigen eingehenden Schilderung des Wunders, der gegenüber Kap. 7f. freundlicheren Stellung, die die Juden hier einnehmen, und vielleicht auch gewissen sprachlichen Eigentümlichkeiten schliessen, auf die WELLHAUSEN aufmerksam macht: „παράγειν kommt bei Johannes nur hier vor; ebenso ist προσκυνεῖν mit menschlichen Objekten sonst nur synoptisch; jedoch fehlt V. 38, worin der Ausdruck sich findet, im Sinaiticus. Ἐφη findet sich nur hier und 1, 23“ (47). Freilich kann all das auch zufällig sein — um so mehr, als auch in V. 4 das ἔως und in 5 das ὅταν befremden könnte. Wenn SPITTA in V. 1 ἐκ γενετῆς streichen und in 2 statt γεννηθῆναι lesen will γεννηθῆναι, so ist dafür wohl unbewusst das Bedenken gegen die Heilung eines Blindgeborenen maßgebend; denn dass man bei einem solchen überhaupt nicht die Frage hätte aufwerfen können, ob er selbst gesündigt habe, trifft nicht zu.

In V. 7 erklären COSTARD, WASSENBERGH, LÜCKE, THOLUK und VAN DE SANDE BAKHUYZEN die Worte ὁ ἐρμηνεύεται ἑσταλμένος für eine spätere Glosse, LEPSIUS und SPITTA für einen Zusatz des Bearbeiters. Aber wie DE KOE zeigt, ist diese Deutung von Σιλωάμ nicht so sinnlos, wie es zuerst scheint. Man muß sie nur auch wirklich auf dieses Wort beziehen und nicht etwa auf den Blinden oder Christus, wenn nicht gar Paulus. Noch weniger liegt freilich Grund vor, statt εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ ursprünglich mit SPITTA wie V. 11 nur εἰς τὸν Σιλωάμ zu lesen. Auch dass die Erwähnung des Sabbats in V. 14 und 16

später sei, läßt sich nicht beweisen. SCHWARTZ hält unter BOUSSETS Beifall den ganzen Abschnitt 13—17 für später, indem er dafür geltend macht: das doppelte Verhör (hier und im Folgenden), die gelegentliche, nicht konsequent durchgeführte Erwähnung des Sabbats, den Wechsel von *Φαρισαῖοι* (14ff.) und *Ἰουδαῖοι* (18), der das Subjekt von V. 24 unbestimmt mache. WELLHAUSEN macht noch auf andere Schwierigkeiten aufmerksam: „der Blinde gilt als bisher unbefragt; die Eltern haben ihn zwar schon als geheilt gesehen, scheinen aber bei der Szene mit den Nachbarn, die doch in ihrem Hause vorgegangen sein müßte, nicht zugegen gewesen zu sein und nicht zu wissen, was jene herausgebracht haben“ (46). SPITTA bestreitet das wohl mit Unrecht, führt aber noch weitere Unstimmigkeiten an und schließt aus ihnen, daß V. 17—23 später hinzugesetzt sei; man kann indes wohl nur behaupten, daß die Erzählung nicht einheitlich, sondern aus verschiedenen Überlieferungen zusammengesetzt ist. Um V. 22f. mit SCHWARTZ für einen Zusatz zu halten, reicht seine Begründung, daß es doch kein Bekenntnis zum Christentum war, wenn die Eltern sagten, daß Jesus ihren Sohn geheilt hätte, nicht zu. Auch wenn, wie SPITTA erinnert, der Blindgeborene, der V. 25 noch sagte: ob dieser ein Sünder ist, weiß ich nicht, ich weiß nur eins, daß ich nämlich blind war und jetzt sehe —, V. 31 vielmehr erklärt: wir wissen, daß Gott nicht auf Sünder hört, sondern nur, wenn einer fromm ist und seinen Willen tut, auf den hört er —, so genügt das nicht, um V. 29—34 a, ja nicht einmal, um 31, was VÖLTER so ansieht, als später zu erweisen. Auch für 35b—41 läßt sich das nicht mit SPITTA aus der doppelten Begründung, die für die Frage Jesu an den Geheilten in 35 gegeben wird, schließen; V. 39ff., was auch wieder BOUSSET und VÖLTER ausscheiden, führt zwar 5 weiter aus (wovon vorhin die Rede war), braucht aber deshalb so wenig, wie dieses, für später angesehen zu werden. Nur das Mißverständnis der Pharisäer in 40 wird wieder erst vom Evangelisten hinzugefügt sein.

Fragen wir nach der Geschichtlichkeit des Abschnitts, so ist es natürlich zunächst das Wunder, was gegen sie bedenklich macht. Man braucht nicht zu fragen, ob Jesus eine solche Manipulation, wie sie in V. 6. 11. 14 vorausgesetzt wird, vorgenommen haben könne, auch nicht, warum die Synoptiker dieses Wunder nicht erzählt hätten; vor allem ist natürlich die plötz-

liche Heilung eines Blindgeborenen selbst unglaublich. Dann wird V. 22 und 34f. etwas in die Lebenszeit Jesu zurückverlegt, was nach 16, 2 erst später Sitte wurde: die Exkommunikation der Jesusgläubigen. Jesus hätte sich auch nicht so, wie es in V. 37 vorausgesetzt wird, als den Sohn Gottes bezeichnet — denn so ist in 35 wohl zu lesen. Endlich enthält, wenn auch die Frage der Jünger V. 2 begreiflich wäre, doch V. 40 wieder ein unmögliches Mißverständnis der Pharisäer.

Wie die Geschichte dann entstanden ist, wird in ihr selbst, in V. 32 (*ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἤκουσθη ὅτι ἤνοιξεν τις ὀφθαλμοὺς τυφλοῦ γεγεννημένου*) angedeutet: die Heilungen von Blinden sind zu der eines Blindgeborenen gesteigert worden. Dafs sie zu Grunde liegen, ist wohl auch aus der schon erwähnten Schilderung des Vorgangs der Heilung in V. 6. 11. 14 zu entnehmen, die einigermassen an Mark. 8, 23 erinnert, auch insofern, als der Blindgeborene zwar nicht allmählich sehen, aber doch glauben lernt: zuerst (V. 17) sieht er in Jesus einen Propheten, dann (38) den Sohn Gottes. Dafs es von dem Blindgeborenen doch heifst: *ἀρέβλεψα* (11), stammt vielleicht zugleich aus Mark. 10, 51f. und Par., und ebenso erinnert es an diese Erzählung, dafs der Blindgeborene als Bettler bezeichnet wird. Daneben könnte insofern die Geschichte von der Heilung des Lahmen durch Petrus act. 3 eingewirkt haben; auch die Bezeichnung dieses Wunders als einer Verherrlichung seines Knechts Jesus durch Gott (V. 13) und ihre Konstatierung durch Petrus (16) und die Sanhedristen (4, 16) stimmt einigermassen mit unserer Erzählung überein. Dafs der Blindgeborene in dem Teich Siloah baden soll, könnte aus der Naeman-Geschichte (II. Kg. 5, 10 ff.) stammen, ausserdem vielleicht aus der von dem Gelähmten am Teiche Bethzatha; dafs das Ganze nach Jerusalem verlegt wird, hängt natürlich mit der Verschiebung des Schwerpunkts der öffentlichen Tätigkeit Jesu zusammen, von der ja nun schon oft die Rede gewesen ist. Mehr noch erinnert an die Geschichte Kap. 5, dafs auch diese Heilung am Sabbat stattgefunden haben soll (daher vielleicht auch der in diesem Zusammenhange noch einmal ausdrücklich hervorgehobene Zug, dafs Jesus einen Teig gemacht habe) und dafs er den Geheilten dann noch einmal wiedertrifft. Das Übrige (bis auf V. 2—5 und 39 ff.) will die Geschichtlichkeit des Erzählten sicherstellen; gegenüber Bedenken dagegen erzählte man (und zwar zunächst in verschiedenen



Kreisen), die Identität des nun gesunden mit dem früheren Blinden sei durch ihn selbst und seine Eltern festgestellt worden und er habe erzählt, wie ihn Jesus geheilt hatte. Natürlich mußten diese Aussagen veranlaßt gewesen sein; so berichtete man, die Nachbarn oder die Pharisäer oder die Juden hätten seine Identität oder Heilung bezweifelt; um zugleich das Bedenken, daß Jesus, der den Sabbat nicht gehalten, ein Sünder gewesen sein müsse, zu widerlegen, schrieb man den Pharisäern die Argumentation zu: ein Sünder kann nicht solche Zeichen tun — hat er sie also doch getan, so ist zugleich erwiesen, daß er kein Sünder ist. Daß die Eltern des Geheilten exkommuniziert zu werden fürchten und dieser selbst dann wirklich diesem Schicksal verfällt, ist, wie wir schon sahen, eine Zurückdatierung des späteren Verfahrens der Juden gegenüber den Jesusgläubigen in dessen Lebenszeit; daß sich Jesus selbst als den Sohn Gottes bezeichnet, entsprach ebenfalls der späteren Auffassung. Kurz, die Erzählung läßt sich unter Voraussetzung ihrer Ungeschichtlichkeit restlos erklären — und ebenso die Deutung, die ihr der Evangelist in V. 5 und 39 ff. gegeben hat. Daß Jesus gekommen sei, damit die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind würden, konnte man ja außerdem aus Mark. 4, 12, Luk. 8, 10 und Matth. 11, 25, Luk. 10, 21 entnehmen; das Wort von der bleibenden Sünde erinnert zugleich einigermaßen an die unvergebbare Mark. 3, 29 und Par. Daß Johannes endlich das Ganze hier anfügt, geschah vielleicht zum Teil schon deshalb, weil bei Markus auf die zweite Speisungsgeschichte, die der vierte Evangelist ebenso, wie der dritte, wegließ, und die Gespräche mit den Pharisäern und über sie, die er ebenfalls entbehren konnte, gleich jene Erzählung von der Heilung eines Blinden folgte, die hier zu Grunde liegt. Außerdem schloß sich diese Erzählung in der Johannes bekannten Form deshalb hier gut an, weil in ihr wieder von dem Gegensatz gegen die Juden die Rede war; endlich liefs sich ihr eine geistige Deutung geben und auf Grund derselben dann dasjenige anschließen, was wir nun im Folgenden lesen.

#### Jesus die Tür zu den Schafen und der gute Hirt (10, 1—19).

Diese Rede kann und muß für sich genommen werden, obwohl das ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν in V. 1 darauf hinweist, daß das Vorangehende sich hier fortsetzt. Aber es folgt doch dann

sofort ein neuer Gedanke — welcher freilich, hängt davon ab, wie man in V. 7 liest. MERX streicht die Worte: ich bin die Tür zu den Schafen —; BLASS, WELLHAUSEN, HEITMÜLLER, LEPSIUS, SCHWARTZ halten die Lesart der sahidischen Übersetzung: ich bin der Hirt der Schafe — für die ursprüngliche, da das Vorangehende darauf angelegt sei und *θύρα* nicht zu *τῶν προβάτων* passe. Aber jene Fortsetzung würde mit dem Vorhergehenden gerade nicht übereinstimmen, sofern da nicht nur von einer Herde, die einen Hirten haben könnte, sondern von mehreren die Rede war: wer durch die Tür in den Schafhof eingeht, ruft seine Schafe, und wenn er alle seine Schafe herausgelassen hat, zieht er vor ihnen her. Warum danach nicht von der Tür zu den Schafen die Rede sein konnte, ist nicht einzusehen; diese Fortsetzung paßt vielmehr (das gilt auch gegen SPITTA, der sie dem Bearbeiter zuschreibt) ganz gut zu dem Vorhergehenden und dieses schließt sich bei jener, auch durch das Folgende erforderten Auffassung ebenso gut an das neunte Kapitel an, wie wenn man, der gewöhnlichen, ungenauen Erklärung entsprechend, schon hier nur einen Hirten der Schafe erwähnt findet und dann deshalb in V. 7 so, wie angegeben, ändert. Den Pharisäern treten diejenigen, die nicht durch die Tür in den Schafhof eingehen, zur Seite, und solchen, die diesen Weg wählen, gegenüber; wird die Tür auf Jesus gedeutet, so sind darunter diejenigen zu verstehen, die sich ihm nicht anschließen, und solche, die das tun. Da das Ganze aber auch so das Vorhergehende nicht unmittelbar fortsetzt, wird man es allerdings mit WELLHAUSEN aus einer anderen Überlieferung ableiten müssen; ja er und A. MEYER mögen auch damit recht haben, daß sie V. 6, in dem von dem Unverständnis der Juden oder Pharisäer die Rede ist, als Redaktionszusatz ausheben. Vielleicht gehört dazu sogar noch V. 7, denn nach der Deutung der Tür auf Jesus überrascht es eigentlich etwas, in 8 nicht von solchen zu hören, die nicht durch ihn eingegangen, sondern vor ihm gekommen sind — denn das *πρὸ ἐμοῦ* ist nicht zu entbehren; das absolute *ἔρχεσθαι* konnte hier nicht vom Advent des Christus oder richtiger: eines Messias gebraucht werden, wie WELLHAUSEN will. Dann geht es übrigens auch nicht an, V. 9 (*ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα· δι' ἐμοῦ ἔαν τις εἰσέλθῃ, σωθήσεται, καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἔξελεύσεται καὶ νομὴν εἰρήσει*) mit BLASS und KÖNNECKE vor 8 zu setzen; erst recht aber darf man ihn nicht mit WELL-

HAUSEN, HEITMÜLLER, SCHWARTZ und VÖLTER für später erklären, geschweige denn den ganzen Abschnitt bis V. 10 mit SPITTA. Denn abgesehen davon, daß sich das *ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα* in V. 7 am einfachsten aus 9 erklären liefse, sind die Gründe, die gegen die Ursprünglichkeit dieses Verses angeführt werden, in keiner Weise durchschlagend. Daß er nämlich nicht dem Vorhergehenden widerspricht, sahen wir schon; er steht aber auch nicht verloren zwischen 8 und 10; vielmehr mußte im Gegensatz zu den Dieben und Mördern, die vor Jesus und so jedenfalls nicht durch Jesus gekommen waren, auch von denen die Rede sein, von denen dieses letztere zutraf. Noch weniger kann man mit SCHWARTZ sagen, das Subjekt der letzten Worte von V. 9 (*καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται καὶ νομὴν ἐρῶσει*) sei eigentlich Jesus; denn das ergibt sich doch daraus noch nicht, daß „die alttestamentliche Wendung *יְצא יָצא*, die in leichter Umbildung unverkennbar vorliegt, technisch vom Führer und Herrscher gebraucht wird, wie ja auch *יָצא* in der alttestamentlichen Poesie durchweg den *ποιμὴν λαῶν* bedeutet“ (1908, 163 f.). Wohl aber kann man daraus vielleicht von neuem entnehmen, daß es sich in dem Vers wenigstens ursprünglich nicht um ein Schaf der Herde, sondern einen Hirten handelt. Daß Jesus dieser ist, darauf wird erst in V. 10 angespielt (*ὁ κλέπτης οὐκ ἔρχεται εἰ μὴ ἵνα κλέψῃ καὶ θύσῃ καὶ ἀπολέσῃ· ἐγὼ ἡλθον ἵνα ζῶν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν*) und dann in V. 11 ausdrücklich hingewiesen (*ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός*); wenn hier außerdem davon die Rede ist, daß der gute Hirte für die Schafe sein Leben einsetzt, während der Mietling flieht, so schloßsen WELLHAUSEN und SCHWARTZ daraus, daß es sich hier um einen Anhang handle — richtiger wird man wohl auch in diesem Falle wieder von einer andern Tradition sprechen. Daß die erste Hälfte von V. 15 (wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne) später sei, behauptet SPITTA selbst nur zaghaft; daß am Schluß etwas zu ergänzen sei, folgert D. H. MÜLLER lediglich aus seiner Strophentheorie. V. 16, was sich sicher auf die Heiden bezieht (*καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αἰλῆς ταύτης· κἀκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν, καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν, καὶ γενήσεται μία ποίμνη, εἰς ποιμήν*), fällt allerdings aus dem Zusammenhange heraus, braucht aber deshalb noch nicht mit WELLHAUSEN, HEITMÜLLER und SCHWARTZ dem Evangelisten zugewiesen zu werden. Noch weniger darf man freilich mit SPITTA die Worte von *καὶ*

τῆς φωνῆς bis αὐτήν V. 18 deshalb streichen, weil sich das Gebot, das Jesus von seinem Vater erhalten habe, auf das Weiden oder Herbeiführen der anderen Schafe beziehe, oder mit SCHWARTZ als ursprünglichen Wortlaut von V. 17f. annehmen: διὰ τοῦτό με ὁ πατήρ ἀγαπᾷ ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου· ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρὸς μου. Gewiß handelt es sich in den dazwischen stehenden Worten um eine spätere theologische Reflexion, aber das entscheidet nicht gegen die Einheitlichkeit, sondern nur gegen die Geschichtlichkeit des Abschnittes, die hier noch nicht zur Diskussion steht. Die letzten Verse, die an 7, 43. 9, 9. 16, bez. 7, 20. 8, 48 eine Parallele haben, könnten, da darauf mit πάλιν zurückgewiesen wird und 10, 21 b an Kap. 9 erinnert, wenigstens in dieser Form vom Evangelisten herrühren, zugleich aber könnte die Grundlage aus der hier verwendeten Tradition stammen, wie das ähnlich auch WENDTS Meinung ist. Die Verse mit BURTON direkt an Kap. 9 anzuschließen, liegt, soweit ich sehe, kein genügender Grund vor.

Was die Geschichtlichkeit des Abschnitts betrifft, so gibt es gewiß, wie HEITMÜLLER sagt, „keinen stichhaltigen Grund gegen die Annahme, daß Jesus einmal das Bild des guten Hirten auf sich angewandt und in der Zeit, wo er die Möglichkeit seines Unterganges ins Auge fassen mußte, die freiwillige Preisgabe des Lebens als das Charakteristikum des guten Hirten bezeichnet hat“ (800). Aber zunächst hätte er sich doch mit der Tür zu den Schafen verglichen und verlangt, daß man durch ihn einginge — und das würde zu dem zweifellos echten synoptischen Wort, daß auch die Lästerung des Menschensohnes noch vergeben werden könnte, nicht passen. Es handelt sich hier also um spätere Anschauungen, die man Jesus (unter Benutzung des vom alten Testament her naheliegenden und vielleicht auch von Jesus selbst einmal gebrauchten Vergleichs der Gläubigen mit einer Schafherde) in den Mund legte. Und doch ist damit die eigentümliche Form dieser Rede noch nicht erklärt. Es wird in ihr von solchen gesprochen, die durch jene Tür eingehen, und anderen, die das nicht tun, und von den ersteren wird gesagt: die Schafe hören ihre Stimme — von den anderen: die Schafe folgen ihnen nicht. Wahrscheinlich waren also der christlichen Gemeinde andere Lehrer vorgehalten worden, die sich nicht auf Jesus berufen hatten, aber doch, so meinte man, ebenso Glauben verdienten: darauf liefs man Jesus selbst antworten: ihnen seien



die Schafe nicht gefolgt, vor ihnen seien sie vielmehr geflohen. Dafs die Juden die Allegorie, in die das gekleidet wurde, nicht verstanden hätten, entsprach dann der uns ja nun zur Genüge bekannten Anschauung des Evangelisten; wenn Jesus dann gesagt haben soll: alle, die vor ihm gekommen waren, seien Diebe und Mörder, so geht daraus hervor, dafs jene anderen Lehrer vorchristliche waren, die sich allerdings gar nicht auf ihn berufen konnten.

Konnte sich Jesus, wie wir schon sahen, gelegentlich als den guten Hirten bezeichnet haben, so doch nicht seinen Tod als das (Haupt-) Gebot, das er von seinem Vater erhalten hätte; er hätte, da ja dazu gar kein Anlaß vorlag, auch nicht so, wie das in V. 18 geschieht, die Freiwilligkeit seines Leidens betont und ebenso wenig gesagt: ich kenne die Meinen und die Meinen kennen mich (14) — oder endlich: und ich habe andere Schafe, die nicht aus diesem Hofe sind, die muß ich auch herführen (16). Wir sahen ja schon oben, dafs Jesus an eine Heidenmission, wie sie hier gemeint sein wird, noch nicht gedacht hat; es handelt sich also auch bei diesem, wie bei den anderen vorhin erwähnten Worten um Anschauungen, die ihm erst nachträglich in den Mund gelegt worden sind. Weshalb das in dem letzteren Falle geschah, braucht ja nicht erst erklärt zu werden, auch die Anschauung, dafs Jesus die Seinen kennt, ergab sich aus der ganzen Auffassung von seiner Person, wie wir sie bei Johannes finden, wie die entsprechende Aussage: und die Meinen kennen mich — noch besonders durch die Schätzung der Erkenntnis auf der Seite des Menschen nahegelegt wurde. Was dann hinzugesetzt wird: wie mich der Vater kennt und ich den Vater (15) — ist natürlich das bekannte Wort Jesu Matth. 11, 27, Luk. 10, 22. Dafs Jesus sein Leben freiwillig hingebe (15), wurde denen gegenüber behauptet, die in seinem Leiden eine Niederlage sahen; so verwies man außerdem auf seine Auferstehung, die aber auch als sein Werk, nicht seines Vaters betrachtet wurde: ich habe Macht, mein Leben wiederzunehmen. Die Betonung des Leidens als des Gebotes Gottes entsprach natürlich der späteren Anschauung überhaupt; endlich die Bezeichnung Jesu als des guten Hirten könnte aus dem alten Testament, einem uns sonst allerdings nicht überlieferten Worte Jesu (wenn nicht dem Gleichnis vom verlorenen Schaf) und endlich aus dem christlichen Sprachgebrauch stammen, wie wir ihn im Hebräer- (13, 20) und ersten

Petrusbrief (2, 25, vgl. 5, 4) finden. Und doch muß vielleicht auch dieser Sprachgebrauch erst erklärt werden, namentlich aber der Ausdruck an unserer Stelle: *ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός*; damit soll wahrscheinlich (wie mit anderen ähnlichen Ausdrücken, die wir noch kennen lernen werden) Jesus einer Gröfse gegenübergestellt werden, die diesen Namen mit Unrecht führt. Aber in welcher Religion sollen wir diese Gröfse suchen? Da im Judentum (trotz Ezech. 34, 23) Hirt keine übliche Bezeichnung des Messias gewesen zu sein scheint, darf man wohl nicht an Yima, den guten Hirten des Parsismus, denken; denn diese Religion müfste eben schon auf das Judentum eingewirkt haben; auch Attis wird, da von Einflüssen seines Kults auf das älteste Christentum sonst nichts zu entdecken ist, kaum als Vorbild gedient haben; wohl aber könnte eine ähnliche Spekulation zu Grunde liegen, wie sie im Poimandres vorkommt und vielleicht auch bei Philo, *agric.* 12, CW II, 105f. anklingt. Nicht als ob die eine oder andere dieser Spekulationen direkt eingewirkt hätte; dazu sind sie doch zu andersartig; aber vielleicht war in der Umgebung des vierten Evangelisten, bez. der Kreise, in denen seine Anschauungen zuerst entstanden, etwas Ähnliches vorhanden. Was wir am Schluß des Abschnitts von der Spaltung, die unter den Juden entstand, lesen, braucht nach dem zu den früher angeführten ähnlichen Stellen bemerkt nicht näher erklärt zu werden; stammte es wenigstens zum Teil aus der hier verwendeten Überlieferung, so wäre damit zugleich verständlich gemacht, weshalb das Ganze hier angeschlossen wurde. Denn dafs die ursprünglich für sich stehenden Bildreden zusammengestellt wurden, braucht ja nicht erst gerechtfertigt zu werden, und auch wie die erste zur Fortsetzung von Kap. 9 verwendet werden konnte, wurde bereits gezeigt.

### Jesus auf dem Enkänienfest (10, 22—39).

Zeigte sich im Vorhergehenden nirgends eine auffällige Lücke, so wird es sich auch nachträglich nicht empfehlen, 10, 22 ff. mit BURTON vor V. 1 oder mit STRAYER und MOFFATT vor 8, 12 zu versetzen. Aber innerhalb des Abschnitts selbst glauben WENDT, WELLHAUSEN, LEPSIUS, BOUSSET, BACON und wohl auch SCHWARTZ wieder Quelle und Bearbeitung unterscheiden zu können. Und zwar weisen mehrere der letzteren V. 22f. (*ἐγένετο δὲ τὰ ἐγκαλνία ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις· χειμῶν*

ἦν· καὶ περιεπάτει Ἰησοῦς ἐν τῷ ἱερῷ ἐν τῇ στοᾷ [τοῦ] Σολομῶνος) zu, weil dadurch das Folgende vom Vorhergehenden losgerissen würde. Indes so eng, wie WELLHAUSEN will, ist der Zusammenhang gar nicht; die Juden fragen nicht, ob sich Jesus mit dem Hirten als Messias bezeichnet, sondern dieses Bild wird erst in V. 26 wieder verwendet. Auch wäre nicht abzusehen, weshalb der Evangelist dann den Zusammenhang zerrissen hätte; eine in derselben Quelle vorkommende Zwischenbemerkung konnte ihn doch kaum veranlassen, das Folgende in eine ganz andere Situation zu verlegen. Ebensovwenig darf man freilich V. 26—28 mit SPITTA dem Bearbeiter zuweisen; denn dafs die Verse mit 6 ff. übereinstimmen, hat nach dem über diese bemerkten nichts zu sagen. Auch schließt sich 29 nicht an 25 an; denn das Größte von allem, das der Vater Jesus gegeben hat, kann nicht auf die Werke bezogen werden, geschweige denn die Worte: keiner kann sie aus der Hand des Vaters reißen. Ich glaube also vielmehr, dafs wir es hier wieder — nicht, wie VÖLTER meint, mit einem späteren Zusatz, sondern — mit einer besonderen Überlieferung zu tun haben, die wohl auch schon die Orts- und Zeitangabe in V. 22 enthielt. In der Bemerkung V. 39 (ἐξήτουν [οἱ] αὐτὸν πάλιν πιάσαι· καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τῆς χειρὸς αὐτοῦ) mit WENDT einen Zusatz des Evangelisten zu sehen, liegt m. M. n. kein genügender Anlaß vor.

Dafs der hier vorausgesetzte Besuch Jesu in Jerusalem ungeschichtlich ist, braucht ja nach dem Bisherigen nicht erst bewiesen zu werden; die Angabe wird sich, um das gleich zu erledigen, daraus erklären, dafs die Enkänien ein ebenfalls beliebtes Fest waren, zu dem, so meinte man, Jesus hätte nach Jerusalem ziehen können oder müssen. Dafs man ihn im Tempel in der Halle Salomos herumgehen liefs, lag vielleicht im allgemeinen daran, dafs, wie ja auch vorher angegeben wird, die Enkänien im Winter gefeiert wurden, also zu einer Zeit, in der man sich nicht im Freien bewegen konnte; im einzelnen mochte gerade diese Lokalität durch die Überlieferung über den Aufenthaltsort der ersten Jünger (act. 3, 11. 5, 12) nahegelegt werden. Aber auch abgesehen von dieser Einkleidung kann das Gespräch nicht geschichtlich sein. Die Juden hätten Jesus kaum damals schon gefragt: bist du der Messias? — und noch weniger hätte Jesus geantwortet: ich habe es euch gesagt, meine Werke zeugen für mich, aber ihr gehört nicht zu meinen Schafen, denen ich ewiges

Leben gebe und die niemand aus meiner Hand reißen kann. Das berühmte Wort: ich und der Vater sind eins (30) — will ja nur die eben angeführte, unmittelbar vorhergehende Aussage begründen; aber auch so paßt es nicht in den Mund Jesu. Er hätte sich ferner auf den Vorwurf, der ihm daraufhin gemacht worden sein soll (auch wenn er nicht von der Drohung, ihn zu steinigen, von der Jesus gar keine Notiz nimmt, begleitet war), kaum in der Weise von V. 34ff. verteidigt; das sind vielmehr Argumente, die die Christen später ihren Gegnern gegenüber gebrauchten und die dann auch Jesus selbst in den Mund gelegt wurden. Dafs das Ganze hier angeschlossen wurde, lag, wenn die Zeitangabe in V. 22 schon in der Quelle stand, natürlich einmal an jener; dann berührte sich V. 26f. mit dem Vorhergehenden, und endlich erinnerten auch die Angriffe auf Jesus in V. 31 und 39 an das, was wir zuletzt 8, 59 lasen.

#### Die Auferweckung des Lazarus (10, 40—11, 53).

Die einleitenden Verse hält wohl nur WENDT für nicht einheitlich, aber wenn er V. 41f. dem Evangelisten zuschreibt, so liegt das an seinem Urteil über 1, 6ff. 19ff. 3, 22ff. 5, 33ff., das sich uns nicht bewährt hat. Gewifs könnte der Evangelist auf Grund dieser Stellen 10, 41f. hinzugefügt haben; indes ebenso gut kann ihm der Inhalt dieser Verse auch überliefert gewesen sein, zumal davon, dafs Johannes kein Wunder getan habe, bisher noch keine Rede war.

Jedenfalls hat, wenn der vorher erzählte Besuch in Jerusalem ungeschichtlich war, auch diese Reise ins Ostjordanland nicht stattgefunden. Allerdings ist Jesus auch nach Markus (10, 1) und Matthäus (19, 1) über Peräa nach Jerusalem gezogen; aber bei Johannes handelt es sich auch im Folgenden noch gar nicht um diese Reise, und außerdem soll Jesus eben schon vorher in Jerusalem gewesen sein. Man nahm solche früheren Besuche daselbst nur an und mußte Jesus dann natürlich Jerusalem auch jedesmal wieder verlassen lassen; warum man ihn diesmal nach Bethanien jenseits des Jordens (denn das war ja nach 1, 28 der Ort, wo Johannes zuerst getauft hatte) gehen liefs, können wir erst später entscheiden. Weshalb man dort viele zu ihm kommen und sagen liefs: Johannes tat (anders als Jesus) kein Wunder, aber alles, was er von Jesus sagte, war wahr —, das braucht ja nach dem Bisherigen nicht erst erklärt zu werden.



Was dann die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus selbst betrifft, so halten WENDT, WELLHAUSEN, SCHWARTZ, BOUSSET, ZURHELLEN (der zuerst in diesem Kapitel verschiedene Hände unterscheidet) und SPITTA gleich V. 1 für nicht einheitlich. WELLHAUSEN sagt darüber zunächst: „der Anfang: ἦν δέ τις ἀσθενῶν läßt sich sprachlich kaum ertragen und außerdem eine Angabe über das Verhältniß des Lazarus zu Jesus vermissen“ (53), SCHWARTZ: „eine Geschichte, die in Bethanien spielt, kann nicht anfangen: ἦν δέ τις ἀσθενῶν, Ἀδζαρος ἀπὸ Βηθανίας, und da die Krankheit Hauptmotiv ist, das die Handlung in Bewegung setzt, kann sie nicht durch ein Partizipium, das zum unbestimmten Pronomen tritt, ausgedrückt werden; korrekt würde es heißen: ἦν δέ τις Ἀδζαρος ἐν Βηθανίᾳ, ὃς ἰσθένησεν“ (1908, 166). Man mag das Alles nicht für durchschlagend halten — Lazarus wird doch später zu Jesus in Beziehung gesetzt, und zunächst spielt die Geschichte eben nicht in Bethanien —, man braucht daher auch nicht mit SPITTA ursprünglich zu lesen: ἦν δέ τις ἀνθρωπος, Ἀδζαρος ἀπὸ Βηθανίας, und doch wird die zweite Vershälfte auffällig bleiben. Zwar nicht aus dem von WELLHAUSEN, SCHWARTZ und SPITTA angeführten Grunde, weil nämlich Maria und Martha im Johannesevangelium vorher noch nicht erwähnt sind — sie konnten den Lesern doch anderswoher bekannt sein; wohl aber deshalb, weil, wie ZURHELLEN richtig bemerkt, sie zunächst gar nicht als Schwestern des Lazarus bezeichnet werden. Bei den Syrern ist das allerdings der Fall, indes ihre Lesart kann trotz BLASS nicht als ursprünglich gelten. Aber auch die herkömmliche deutet nicht gerade auf Bearbeitung einer Quelle, sondern erklärt sich, wenn nicht aus Nachlässigkeit des Verfassers, wohl daraus, daß in der Tradition Lazarus ursprünglich nicht als Bruder der Maria und Martha galt. Daß Maria voransteht, obwohl in der nun folgenden Erzählung Martha die Hauptrolle spielt, könnte den Grund haben, daß ihr sonst in der Tradition (Luk. 10, 38ff.) die erste Stelle eingeräumt wurde; vielleicht liegt es aber auch an der nun hier in V. 2 folgenden Notiz.

Allerdings wird dieselbe, da ja die Salbung durch Maria erst in Kap. 12 erzählt wird, nicht nur von WENDT, WELLHAUSEN, SCHWARTZ, LEPSIUS, BOUSSET, ZURHELLEN, SPITTA, sondern auch von VÖLTER dem Bearbeiter zugewiesen und von BRANDT, BLASS und A. MEYER nach manchen früheren für eine bloße Glosse erklärt. Aber das letztere läßt sich, da der Vers außer etwa von

Andreas von Kreta allgemein bezeugt ist, schwer annehmen, und auch das erstere ist, wenn dem Bearbeiter Kap. 12 schon vorgelegen haben soll, wenig wahrscheinlich. Man könnte dann schon eher annehmen, der Evangelist habe diese Geschichte ursprünglich nicht bringen wollen. Vielleicht aber wollte er hier auch nur auf sie vorausweisen — wenn man nämlich ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρον καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξίν αὐτῆς mit ZAHN übersetzen darf: die den Herrn gesalbt und seine Füße abgetrocknet hat.

Jedenfalls genügt das Zeugnis des Chrysostomus nicht, um dann mit BLASS V. 5 vor 3f. zu stellen und dort zu lesen: ἡγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς τὸν Λάζαρον καὶ τὰς ἀδελφὰς αὐτοῦ. Aber auch V. 4 braucht man trotz WENDT, WELLHAUSEN, SCHWARTZ, BOUSSET, ZURHELLEN, SPITTA (VÖLTER tut das nur mit den letzten Worten des Verses) nicht dem Bearbeiter zuzuschreiben; die namentlich von SCHWARTZ dafür angeführten Gründe sind nicht durchschlagend. Allerdings trennt der Vers den erklärenden Zusatz ἡγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς κτλ. V. 5 von dem Kolon ὃν φιλεῖς 3; aber eben diese Wiederholung wäre vielleicht unterblieben, wenn nicht V. 4 dazwischen gestellt worden wäre. Und wenn es nach V. 4: ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς — in 6 weitergeht: ὡς οὖν ἤκουσεν ὅτι ἀσθενεῖ — so liefse sich das, wenn es einmal nicht ursprünglich sein soll, auch so erklären, daß V. 6 hinzugesetzt wäre.

Wenn das WELLHAUSEN unter dem Beifall BOUSSETS behauptet, so tut er es freilich nur deshalb, weil sich, wie in V. 4, wo beide einen Zusatz finden, so auch hier das Motiv des δοξάζεσθαι breit mache. Außerdem scheint, von Gründen, die erst im Folgenden zur Sprache kommen können, abgesehen, für WELLHAUSEN noch die Erwägung maßgebend gewesen zu sein, daß das Wort Jesu V. 9f. besser pafst, wenn er sofort sein Asyl aufgibt. Auch SCHWARTZ und SPITTA haben wohl ein ähnliches Gefühl gehabt und meinen deshalb, nach dem ursprünglichen Bericht sei Jesus auf jene Nachricht hin sofort nach Bethanien geeilt. Setzen wir für Bericht: Tradition, so können wir diese Vermutung wohl gutheifsen; sicher ist sie freilich nicht. Und noch weniger haben wir Grund, mit VÖLTER V. 8—11a für später zu halten und dem Bearbeiter zuzuschreiben.

In V. 9f. sind allerdings zwei Gedanken miteinander verbunden; das haben WELLHAUSEN und mehr noch SCHWARTZ und SPITTA richtig erkannt. Letzterer hat wohl auch den erst-

genannten gegenüber recht damit, daß in dem Wort: sind nicht des Tags zwölf Stunden? — nicht notwendig liegt, daß Jesus seine zwölfte Stunde nahe glaubt, „er glaubt, daß ihm noch eine Zeit, wenn auch nur eine kurze, zum Wirken beschieden sei, die er ausnützen müsse“ (237); daß dagegen im Folgenden ein anderer Gedanke zum Ausdruck gebracht wird, darin stimmen alle drei mit Recht überein. Aber daraus folgt wieder nicht, daß V. 10 (wenn einer in der Nacht wandelt, so stößt er sich, denn das Licht ist nicht in ihm) ganz oder zum Teil auf den Bearbeiter zurückginge oder daß gar mit LEPSIUS die beiden Verse 9f. ihm zuzuweisen seien; die verschiedenen Gedanken können auch schon in der Tradition verbunden worden sein.

Dann will WENDT V. 11—15 dem Evangelisten zuschreiben, weil sich darin die auf die Auferweckung des Lazarus gerichtete Voraussicht und Absicht Jesu ausspreche. Daß davon in dem ursprünglichen Bericht noch keine Rede sein konnte, ist freilich noch nicht bewiesen; indes WELHAUSEN, SCHWARTZ, BOUSSET und SPITTA haben das gleiche Urteil auch noch auf andere Weise begründet. Das Wort des Thomas V. 16: laßt auch uns gehen, damit wir mit ihm sterben —, so sagt SPITTA, steht zu der unmittelbar vorausgehenden Rede Jesu in keiner Beziehung. „Von einem Sterben Jesu, auf das die Worte *ὅτι ἀποθάνομεν μετ' αὐτοῦ* zurückweisen könnten, findet sich dort überhaupt nichts ... Außerdem weist das *ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς* darauf hin, daß im Vorhergehenden von jemand anders die Rede gewesen sein muß, der hingehen wollte und dem die Jünger sich nun anschließen sollen. Davon findet sich in V. 11—15 nichts, sofern sich Jesus V. 15 gerade mit den Jüngern zusammenfaßt: *ἀλλὰ ἄγωμεν πρὸς αὐτόν* ... Anders bei der Verbindung von V. 16 mit 7—9, wo Jesu Aufforderung: *ἄγωμεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν πάλιν* — von den Jüngern bekämpft wird mit Hinweis auf die drohende Todesgefahr, während er ihnen V. 9 mit der Überzeugung entgegentritt, daß er zunächst nichts zu befürchten habe und also die Reise antreten werde. Da blieb den Jüngern nichts Anderes übrig, als trotz der eigenen Überzeugung von dem unglücklichen Ausgang der Reise Jesus zu begleiten; sie entschlossen sich dazu, indem sie überzeugt sind, daß das Todesgeschick mit Jesus auch sie erreichen werde“ (237f.). Nur brauchen wir auch hier wieder nicht an einen Zusatz zur Grundschrift oder Quelle zu denken, sondern nur an eine

Erweiterung der Tradition, durch die aber nicht erst der Tod des Lazarus hereingebracht worden sein muß. Dafs V. 12 ff. noch jünger ist als 11, nimmt auch SCHWARTZ schon an (LEPSIUS behauptet es nur von 13); wir begegnen hier wieder einem solchen törichten Mißverständnis der Jünger, wie sie erst der Evangelist hinzugetan haben wird. VÖLTER muß wegen 8—11 a auch, ebenso wie LEPSIUS, 16 vielmehr für später erklären; aber das erledigt sich durch das oben gesagte.

Wenn WELLHAUSEN, SCHWARTZ und wohl auch BOUSSET in V. 17 die Bemerkung, daß Lazarus schon vier Tage im Grabe gelegen habe, für später erklären, so gründet sich dieses Urteil umgekehrt auf Erwägungen, die wir erst nachher nachprüfen können. SPITTA hält den Vers in seinem ganzen Umfange für später, aber nur, weil er V. 4. 6. 11—15 so ansieht. Denn daß, wenn diese Verse nicht vorangingen, *αὐτόν* nicht auf Lazarus hätte bezogen werden können, beweist nicht, daß der Vers nicht ursprünglich sein könnte; das *αὐτόν* ist, wenn er erst von dem Bearbeiter hinzugesetzt wurde, ebenso ungenau, wie wenn er aus der Überlieferung entnommen sein sollte. Und außerdem liefs sich nicht beweisen, daß in dieser von dem Tode des Lazarus noch gar keine Rede gewesen sei.

WELLHAUSEN und SCHWARTZ halten weiterhin auch V. 18 ff. für später, da Jesus in V. 17 schon am Grabe des Lazarus sei, während im Folgenden die Örtlichkeit wieder ganz vergessen werde und ins Unbestimmte rücke; WELLHAUSEN fügt außerdem hinzu: „Jesus kommt merkwürdigerweise gar nicht auf den Gedanken, Martha zu besuchen und sich bei ihr nach Lazarus zu erkundigen“ (51). Nun mag das bestenfalls ein geschichtliches Bedenken sein, das hier noch nicht hergehört; aber der andere Anstofs bleibt doch wohl bestehen. Man kann, wie es auch mit dem Folgenden stehen mag, nicht mit SPITTA dekretieren, bei dem *ἐπήντησεν* der Martha V. 20 (*ἡ οὖν Μάρθα ὡς ἤκουσεν ὅτι Ἰησοῦς ἔρχεται, ἐπήντησεν αὐτῷ*) handle es sich selbstverständlich nur um ein Entgegengehen aus der Tür des Hauses; man kann auch V. 17 nicht wohl dahin verstehen, daß Jesus nur gehört habe, daß Lazarus schon vier Tage begraben, aber noch nicht selbst an der Nekropole angekommen sei. Und doch ist aus dieser Unstimmigkeit wieder nicht auf Überarbeitung einer Quelle oder Grundschrift zu schliessen; es braucht nur eine Tradition verwendet worden zu sein, die in sich selbst



nicht einheitlich war. Jedenfalls kann man nicht V. 19 (*πολλοὶ δὲ ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐληλθέουσιν πρὸς τὴν Μάρθαν καὶ Μαριάμ, ἵνα παραμυθήσονται αὐτὰς περὶ τοῦ ἀδελφοῦ*), weil der Vers mit dem angeblich ebenfalls späteren V. 17 zusammengehöre, mit SPITTA, dem jetzt WENDT zustimmt, dem Bearbeiter zuschreiben; denn ohne V. 19 stünde der vorhergehende Vers, der mit der Nähe Jerusalems erklären soll, daß viele Juden zu Martha und Maria gekommen waren, ganz verloren da. Hat er diesen Zweck, dann darf man ihn also auch nicht mit A. MEYER als Glosse ansehen, und ebenso wenig darf man mit SPITTA die letzten Worte von V. 20 (*Μαρία δὲ ἐν τῷ οἴκῳ ἐκαθέζετο*) für später erklären; denn daß das Gegenteil des hier berichteten selbstverständlich gewesen wäre, würde doch höchstens bei SPITTAS willkürlicher Erklärung des *ἐπήντησεν* zutreffen. WELLHAUSENS gleichlautende, aber anders begründete Theorie darüber kann erst nachher geprüft werden.

Daß das dann folgende nicht zusammenpafst, haben nicht erst die Neueren gesehen und zum Ausdruck gebracht, sondern hat schon DELFF erkannt, der deshalb das *καὶ νῦν οἶδα* in V. 22 (*καὶ νῦν οἶδα ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν δώσει σοι ὁ θεός*) für korruptiert erklärte. Aber dieser Gewifsheit der baldigen Auferweckung des Lazarus widerspricht nicht nur das Zugeständnis, daß er allerdings am jüngsten Tage auferstehen würde, sondern zu der Ankündigung Jesu: dein Bruder wird auferstehen, die man in diesem Zusammenhange ebenfalls auf die baldige Auferweckung beziehen muß, pafst auch nicht das Wort: wer an mich glaubt, wird leben, ob er gleich stürbe. Indes in V. 24 haben wir es wohl nur wieder mit einem solchen Mißverständnisse zu tun, wie sie der Evangelist annimmt, um dadurch seine Darstellung zu beleben; und hat er hier eingegriffen, so dürfen wir von ihm auch V. 25 f. ableiten. Das Übrige wird er, wie wir nachher noch genauer sehen werden, aus der Tradition entnommen haben — nicht aus der Quelle, wie SPITTA will. Und noch weniger kann man mit WENDT behaupten, daß gerade umgekehrt V. 23 und 25 f. aus der Quelle stammten; ihre Darstellung wäre in der Tat pointelos verlaufen, wenn sie nur in diesen wenigen Worten gegipfelt hätte.

V. 28—32 wird von WELLHAUSEN und auch wohl von SCHWARTZ für einen noch späteren Zusatz als das Vorhergehende, von ZURHELLEN und SPITTA nur für einen Zusatz überhaupt

gehalten. Die Hauptgründe hat WELLHAUSEN bereits in folgender Weise zusammengestellt: „Martha kehrt von Jesus nach Hause zurück, um Maria zu holen, angeblich im Auftrage Jesu, den er freilich nicht erteilt hat. Diese trifft den Meister noch da, wo ihre Schwester ihn verlassen hat; sie tut weiter nichts, als dafs sie auf demselben Fleck deren Worte wiederholt — der einzige Unterschied ist, dafs sie keine Antwort bekommt. Sie ist ein Schatten ihrer Schwester und wird nur darum nachgeholt, um dieser die Ehre nicht allein zu lassen. In 39 ist Martha noch bei Jesus, also nicht heimgelaufen — denn sonst müfste die Rückkehr erzählt sein; sie gilt dort auch als die einzige Schwester des Verstorbenen“ (51). Mir scheint gegen die Einheitlichkeit des Berichts, um die es sich ja zunächst allein handelt, selbst die letzte Beobachtung nicht zu entscheiden; dafs Martha hier als ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελευτηκότος eingeführt wird — denn die Worte werden, obwohl sie im syr<sup>sin</sup> fehlen, doch wohl echt sein —, läfst sich vielmehr mit ZAHN und H. HOLTZMANN-BAUER so erklären, dafs ihre Einrede aus einem natürlichen Schauer des schwesterlichen Herzens hervorgehen soll.

Auch wenn WELLHAUSEN von V. 33—37 nur die sieben Worte: Ἰησοῦς οὖν ὡς εἶδεν τοὺς κλαίοντας, ἐδάκρυσεν aus der Grundschrift ableitet, so veranlassen ihn dazu historische Gründe, die hier noch keine Rolle spielen dürfen. Andererseits wenn SPITTA behauptet, dafs in 33 die Worte ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ (die übrigens auch BLASS streichen möchte) späteren Ursprungs seien, dann nach 34 (καὶ εἶπεν· ποῦ τεθείκατε αὐτόν; λέγονσιν αὐτῷ· κύριε, ἔρχου καὶ ἴδε) ein Vordersatz ausgefallen sein müsse, nach dem Jesus vor den im Hause niedergelegten Gestorbenen getreten sei, und endlich V. 38—40 vom Bearbeiter stamme, so folgert er das nur aus seinen bisherigen Aufstellungen, die wir uns nicht aneignen konnten. WELLHAUSEN scheidet weiterhin, wie BOUSSET, nur V. 39 b und 40 (λέγει αὐτῷ ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελευτηκότος Μάρθα· κύριε, ἤδη ὅξει· τεταρταῖος γὰρ ἐστίν. λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· οὐκ εἶπὸν σοι ὅτι ἐὰν πιστεύῃς ὅψῃ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ;) aus, da Martha in dieser Geschichte zwar älter als Maria, aber auch nicht primär sei, ebenso das Gebet 41 f., das sich durch den johanneischen Stil verdächtig mache. Jene Voraussetzung könnte man allerdings noch dadurch bestätigt finden, dafs, wie WELLHAUSEN bemerkt, der Schwester in V. 44 nicht gedacht wird; dann wäre aber doch nur auf eine

ältere Form der Tradition zu schliessen, nicht auf eine hier verarbeitete Grundschrift. Dafs jener das Gebet 41 f. nicht angehört habe (FRIES wollte statt dessen hier 12, 27—30 lesen), läfst sich dagegen so, wie WELLHAUSEN will, nicht begründen; aber SCHWARTZ und SPITTA haben wohl recht, dafs das Dankgebet in 41 (πάτερ, ἐνχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου) einmal ernst gemeint gewesen und erst nachträglich so, wie in 42 (ἐγὼ δὲ ἤδειν ὅτι πάντοτέ μου ἀκούεις· ἀλλὰ διὰ τὸν ὄχλον τὸν περιεστώτα εἶπον, ἵνα πιστεῦσωσιν ὅτι σὺ με ἀπέστειλας), gedeutet worden ist.\* Sie mögen diesmal auch richtig gesehen haben, dafs es sich dabei um eine Zutat des Evangelisten, mit dessen Christologie ja diese Deutung übereinstimmt, handelt; jedenfalls liegt kein genügender Grund vor, den Vers mit DIEFFENBACH für eine Glosse zu erklären. Wenn SPITTA in 43 (καὶ ταῦτα εἰπὼν φωνῇ μεγάλῃ ἐκραύγασεν· Ἀἶψαρε, δεῦρο ἔξω) die beiden letzten Worte erst vom Bearbeiter hinzugetan und das ἐξῆλθεν an die Stelle eines ἀνέστη oder ἀνεκάθισεν gesetzt sein läfst, so sind dafür seine bisherigen, aber nicht begründeten Hypothesen maßgebend — und für sie wohl, wenngleich nur unbewußt, der Wunsch, einen geschichtlich unbedenklichen Bericht herauszubringen.

Endlich in dem Nachtrag V. 45 ff., den wir hier gleich mit hinzunehmen müssen (πολλοὶ οὖν ἐκ τῶν Ἰουδαίων, οἱ ἐλθόντες πρὸς τὴν Μαριάμ καὶ θαυμάζοντες ὃ ἐποίησεν, ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν κτλ.), schreibt SPITTA zunächst die Worte οἱ ἐλθόντες — ἐποίησεν dem Bearbeiter zu, teils weil sie mit den von ihm ebenso beurteilten Zügen im Vorhergehenden zusammenhängen, teils weil sie im falschen Kasus stünden; aber auch das ist nicht zwingend, geschweige denn dafs man die Worte mit BLASS und WELLHAUSEN streichen dürfte. Noch weniger braucht freilich (wegen des Zusammenhanges mit dem Vorangehenden) V. 46 (τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν ἀπῆλθον πρὸς τοὺς Φαρισαίους καὶ εἶπαν αὐτοῖς ὃ ἐποίησεν Ἰησοῦς) dem Bearbeiter zugewiesen zu werden. An den Schlufsworten von V. 47: ὅτι οὕτως ὁ ἄνθρωπος πολλὰ ποιεῖ σημεῖα nehmen allerdings, wie SPITTA, auch SCHWARTZ und GOGUEL Anstofs, wenngleich aus anderen Gründen, nicht weil die Feinde Jesu nicht von seinen Zeichen gesprochen haben würden, sondern weil der allgemeine Ausdruck nicht den Eindruck wiedergebe, den ein so gewaltiges Wunder wie die Wiederbelebung eines schon begrabenen hätte machen müssen. Aber

das hält SCHWARTZ selbst nicht für durchschlagend. Man darf also noch weniger mit WELLHAUSEN behaupten, daß sich 11, 45 ff. ursprünglich an 10, 42 angeschlossen habe. Und mußte im Folgenden, wie SCHWARTZ und GOGUEL wollen, wirklich ursprünglich gesagt sein, die Sanhedristen hätten für ihre Macht gefürchtet, wenn das Volk Jesus zum König machen sollte? Wenn SCHWARTZ dann in V. 50 ff. (so ist wohl zu lesen) von WELLHAUSEN Interpolationen nachgewiesen findet, so hat diesem zwar auch ZURHELLEN zum Teil zugestimmt, aber sind seine Gründe wirklich überzeugend? Daß Kaiphas nicht in die Grund-schrift gehört, wird auch von ZURHELLEN nicht gebilligt und könnte jedenfalls erst aus später zu besprechenden Stellen gefolgert werden; daß ihr die Opferidee fremd sei, ist auch nicht bewiesen, und ebensowenig fällt V. 52 wegen der Übereinstimmung mit 10, 16. 17, 19 f. — geschweige denn, daß nun mit BOUSSET und GOGUEL gleich der ganze Abschnitt für später zu erklären wäre. Auch wenn LEPSIUS und VÖLTER nur V. 51 f. als interpoliert bezeichnen, so haben sie keine durchschlagenden Gründe dafür beigebracht. Gewiß kann hier manches vom Evangelisten erst hinzugetan sein; jedenfalls ist er im übrigen auch in diesem Kapitel einer (in sich selbst nicht einheitlichen) Tradition gefolgt.

Daß die Erzählung ungeschichtlich sei, könnte man in diesem Falle schon aus dem Umstande entnehmen, daß sie sich nicht bei den Synoptikern findet. Denn wenn auch einzelne von ihnen oder alle zusammen manche Geschichten oder Worte Jesu, die doch historisch oder authentisch sein werden, weggelassen oder nicht gekannt haben: hier, wo es sich um ein derartiges Wunder, das noch dazu den Beschluß, Jesus zu töten, hervorgerufen haben soll, handelt, ist doch weder das eine noch das andere anzunehmen. Das hat schon STRAUSS (Das Leben Jesu II, 1836, 165 ff.) gegenüber den zu seiner Zeit und seitdem immer wieder gemachten Versuchen, das doch zu tun, überzeugend nachgewiesen.

Ja die Schilderung der angeblichen Wirkung des Wunders ist im einzelnen noch unwahrscheinlicher. Zwar daß die Sanhedristen für ihre Macht gefürchtet hätten, könnte ja geschichtlich sein, und wenn die Bezeichnung des Kaiphas als des Hohenpriesters jenes Jahres wirklich so gemeint ist, daß die Hohenpriester jährlich gewechselt hätten, und sich das auch in der Form nicht als geschichtlich erweisen läßt, daß zwar nicht der



Vorsitz im Sanhedrin, aber die Oberleitung des Kultus jedes Jahr an einen anderen übergegangen wäre, so würde es sich doch dabei nur um einen nebensächlichen Irrtum des Evangelisten handeln. Aber daß Kaiphas gesagt haben sollte: es ist besser für euch, daß ein Mensch für das Volk stirbt und nicht das ganze Volk zugrunde geht — das ist doch kaum denkbar, auch wenn er das Wort nicht in dem bestimmten Sinne gemeint haben sollte, in dem es der Evangelist, darin eine unbewußte Weissagung erblickend, auffaßt.

Indes an einem andern Zeitpunkte des öffentlichen Wirkens Jesu und in einer anderen, weniger wunderbaren Form könnte ein solches Ereignis doch vielleicht stattgefunden haben. Allerdings müssen nicht nur die Mißverständnisse der Jünger (V. 12), der Martha (24. 39), der Juden (36 f.) ungeschichtlich sein, sondern auch viele einzelnen Züge. Ob zu ihnen gleich die Versetzung von Maria und Martha nach Bethanien und die Bezeichnung der ersteren als derjenigen, die Jesus gesalbt hat, gehört, können wir erst später untersuchen; vielleicht fand sie sich ja auch noch nicht in der ältesten Überlieferung, an die wir uns in diesem Zusammenhange natürlich in erster Linie würden halten müssen. Stand in ihr schon, daß Jesus auf die Botschaft von der Krankheit des Lazarus geantwortet habe: diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern soll der Ehre Gottes dienen —, und sollte dieses Wort bereits, wie es dann in V. 15 erklärt wird, verstanden werden, so könnte es nicht geschichtlich sein; denn Jesus konnte nicht voraussehen, daß Lazarus starb und er ihn auferwecken würde. Hätte er das aber auch gewußt, so konnte er doch kaum, ohne daß ein anderer Grund dazu vorlag, erst noch zwei Tage dort, wo er gerade war, bleiben; er hätte wohl auch nicht so, wie in V. 9 f., gesprochen. Dann sehe ich von den vielleicht nicht ursprünglichen Zügen ab, daß viele Juden aus Jerusalem vier Tage nach dem Begräbnis des Lazarus bei Martha und Maria gewesen sein sollen, um sie zu trösten, daß beide so, wie uns erzählt wird, zu Jesus und dieser zu Martha gesprochen, daß er sich über das Klagen erbittert und aufgeregt und — denn so ist der vorliegende Text zu verstehen — darüber geweint haben soll; denn vor allem ist es ja das Wunder selbst, was Bedenken erregt. Gewiß braucht man aus dem ἡδὴ ὄζει der Martha an sich nicht zu entnehmen, daß Lazarus wirklich schon in Verwesung übergegangen sein soll;

dafs ein seit drei Tagen im Grabe liegender wirklich tot gewesen sei, wird doch angenommen werden müssen. Ja seine Auferweckung wird insofern noch besonders wunderbar vorgestellt, als der Tote an Füfsen und Händen mit Binden umwunden und das Gesicht mit einem Schweifstuch verhüllt aus dem Grabe herausgekommen und nun erst von ihnen befreit worden sein soll, also wenigstens ähnlich, wie es die altchristliche Kunst und die patristische Exegese sich vorgestellt hat. Aber, so wiederhole ich, könnte nicht doch in der Weise, wie es WELLHAUSEN, SCHWARTZ, SPITTA annehmen, diesem Wunderbericht eine glaubwürdige Überlieferung, ein geschichtliches Ereignis zugrunde liegen?

Das wäre möglich, wenn sich nicht etwa die Überlieferung unter Voraussetzung ihrer Ungeschichtlichkeit vollständig erklären liesse; das dürfte aber in der Tat der Fall sein. Seit ZELLER (Studien zur neutestamentlichen Theologie, ThJ 1843, 89f.) leitet man die Überlieferung von der Auferweckung des Lazarus aus dem Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus Luk. 16 ab, dessen Auferstehung ja auch von dem reichen Manne gewünscht, aber von Abraham mit der Begründung abgelehnt wird: wenn sie auf Mose und die Propheten nicht hören, so werden sie auch nicht gewonnen werden, wenn einer von den Toten aufersteht. SCHMIEDEL (Das vierte Evangelium 91f.) zeigt auch im einzelnen, wie daraus der Kern unserer Erzählung entstehen konnte: ein Prediger hätte gezeigt, dafs die Auferstehung des Lazarus ebenso wenig etwas erreicht haben würde, wie die Jesu. „Rechnete der Prediger bei seinen Zuhörern auf etwas Verständnis, so durfte er etwa mit erhobenem Finger das Gleichnis weiter führen und sagen: „in der Tat, Lazarus ist auferstanden, und die Brüder des reichen Mannes haben nicht auf ihn gehört.“ Ein Zuhörer, der diese feinsinnige Wendung nicht ganz verstanden hatte — es kann auch eine Zuhörerin gewesen sein —, ging nun, so denken wir uns weiter, nach Hause und erzählte: „heute hat der Prediger gesagt, dafs Lazarus auferstanden ist.“ „So, das habe ich noch nie gehört.“ „Doch, er hat es ganz gewifs erzählt.“ „Wer hat ihn denn auferweckt?“ „Das hat er nicht gesagt. Indessen, wer soll ihn denn auferweckt haben, wenn nicht Jesus?“ Nun behaupten freilich neuerdings J. WEISS und ZURHELLEN, in dem Gleichnis bei Lukas, wenigstens in seiner gegenwärtigen Form, werde die

Geschichte von der Auferweckung des Lazarus schon vorausgesetzt, sonst könnte man nicht erklären, weshalb hier einmal eine in einem Gleichnis vorkommende Person einen Namen habe. Indes das ist doch nicht viel auffälliger, als daß im Gleichnis vom barmherzigen Samariter Jerusalem und Jericho genannt werden, und auch im übrigen läßt sich die Parabel ohne jene Vorlage erklären. Ich glaube also in der Tat, daß aus ihr vielmehr die johanneische Erzählung entstanden ist — denn daß sie eine gnostische Erzählung hätte ersetzen sollen, ist eine ganz unkontrollierbare Vermutung PFLEIDERERS.

Aus dem Gleichnis erklärt sich nämlich auch die Wirkung, die das Wunder wenigstens auf die Brüder des reichen Mannes ausgeübt haben soll, als die leicht die Hohenpriester und Pharisäer angesehen werden konnten. Sollte diese Wirkung, wie es das Gleichnis zu verlangen schien, sofort eintreten, so mußten sie weiterhin schnell von dem Wunder hören, so mußten andere Juden aus Jerusalem bei ihm gegenwärtig sein — sie wollten die Leidtragenden trösten, so erklärte man das — und mußte das Ganze in die Nähe von Jerusalem verlegt werden. Dann aber konnte man wieder sehr leicht an Bethanien denken, und da dieser Ort, wo wir später sehen werden, in dem johanneischen Kreise als der Wohnort der Maria und Martha galt, wurden sie zu Schwestern des Lazarus und er ebenfalls zu einem Freunde Jesu gemacht. Doch handelt es sich dabei wohl um eine spätere Entwicklungsstufe der Erzählung, hinter der selbst in unserem gegenwärtigen Texte die ursprünglichere Form noch zu erkennen ist.

Daß Jesus zur Zeit des Todes des Lazarus in dem anderen Bethanien jenseits des Jordans gewesen sein soll, erklärt sich wohl so, daß man ursprünglich erzählte, er sei gerade auch in Bethanien bei Jerusalem gewesen. Ein Späterer, der, natürlich durchaus *bona fide*, das Wunder als noch wunderbarer erscheinen lassen wollte, erklärte indes eines Tages, dieses Bethanien, wo Jesus war, sei nicht das bei Jerusalem, sondern das andere jenseits des Jordans gewesen; dort habe er von der Krankheit des Lazarus gehört, aber bevor er nach Bethanien bei Jerusalem kommen konnte, sei dieser längst gestorben und begraben gewesen. Ja, Jesus habe vorausgesehen, daß Lazarus sterben und von ihm auferweckt werden würde, und sei, um diese Auferweckung recht wunderbar zu gestalten, erst noch zwei Tage

in Bethanien jenseits vom Jordan geblieben. Die dann folgenden Züge bedürfen ja nicht erst einer besonderen Erklärung; dafs V. 16 Thomas als Sprecher der Jünger eingeführt wird, entspricht der Rolle, die er auch sonst im vierten Evangelium (14, 5. 20, 24. 26 ff. 21, 2) spielt: er mufs, ebenso wie Philippus und Nathanael, in gewissen Kreisen besonders bekannt gewesen sein, ja wir können das auch auf andere Weise noch wahrscheinlich machen. Zwar auf die Nachricht, dafs Thomas aus Paneas her stammt (vgl. LEPSIUS, Die apokryphen Apostelgeschichten I, 1883, 245), ist kein Verlaß; man kann also daraus nicht schliessen, dafs er in denselben Kreisen wie der aus dem benachbarten Bethsaida stammende Philippus bekannt gewesen sein müßte. Wohl aber weist die Zusammenstellung beider act. 1, 13 wohl darauf hin, dafs sie in gewissen Kreisen als zusammengehörig betrachtet wurden und also gleich bekannt waren.

Dafs Jesus Lazarus schon den vierten Tag im Grabe liegend gefunden habe, soll natürlich beweisen, dafs der Tod wirklich eingetreten war: so lange umschwebte nach jüdischer Anschauung die Seele noch den Körper, dann verlies sie ihn. Die Schwestern, die zwar erst später in die Erzählung eingeführt worden sein mögen, werden ähnlich wie Luk. 10, 38 ff. charakterisiert: Martha ist die bewegliche, geschäftige, die zuerst Jesus entgegengeht, Maria die ruhige, nachdenkliche, die zunächst im Hause sitzen bleibt, dann Jesus zu Füßen fällt und nur wiederholt, was Martha schon gesagt hatte. Warum ihr freilich ihre Schwester heimlich gesagt haben soll: der Meister ist da und ruft dich —, ist damit noch nicht erklärt; erzählte man etwa ursprünglich, bei der Auferweckung des Lazarus seien nur die beiden Schwestern gegenwärtig gewesen, und rechtfertigte man damit, dafs von ihr zunächst viele nichts gewußt haben werden? Doch ist das natürlich eine bloße Vermutung. Das Gespräch Jesu mit Martha bedarf ja keiner weiteren Erklärung, diese Gedanken sind uns schon früher begegnet.

Dafs Jesus am Grabe des Lazarus weint, mag, wie wir sahen, ursprünglich ein Zeichen seiner Liebe zu ihm und seinen Schwestern gewesen sein sollen; jetzt wird diese Erklärung als ein Mißverständnis bezeichnet und das Weinen, ebenso wie die Erbitterung und Erregung Jesu, die er selbst in sich hervorgerufen mufs, auf den Unglauben der Maria und der Juden zurück-



geführt. Ebenso mag das Gebet V. 41 ursprünglich als ein wirkliches Dankgebet aufgefaßt worden sein; jetzt ist es ein Schein- und Schaugebet, wie es aber mit der johanneischen Christologie allein noch vereinbar war. Endlich, daß Lazarus, wenngleich an Händen und Füßen gebunden und das Gesicht verhüllt, aus dem Grabe herauskommt, soll natürlich noch einmal die Außerordentlichkeit des Wunders veranschaulichen.

Wenn dann erzählt wird, viele von den Juden hätten geglaubt, einige aber hätten ihn bei den Pharisäern denunziert, so bedarf das nach den ähnlichen Zügen, die wir früher schon gelesen haben, nicht erst einer besonderen Erklärung. Gilt der Hohepriester hier wirklich als jährlich wechselnd, so braucht das nicht, wie man seit MOMMSEN (Römische Geschichte V, 1885, 318) gern tut, aus einer Verwechslung des jüdischen Hohenpriesters mit dem ebenfalls ἀρχιερεύς genannten und in der Tat jährlich wechselnden kleinasiatischen Oberpriester des Kaiserkults erklärt zu werden, sondern könnte auch ganz einfach aus Luk. 3, 1f. stammen, wo das 15. Jahr des Tiberius als das des Hohenpriesters Annas und Kaiphas bezeichnet wird, und dies um so mehr, als, wie wir sehen werden, die Erwähnung des Annas bei Johannes in der Tat auf diese Stelle zurückgehen könnte. Daß es besser sei, wenn einer für das Volk sterbe und nicht die ganze Nation zu Grunde ginge, hatten vielleicht die Juden in der Tat manchmal gesagt, um sich wegen der Kreuzigung Jesu zu rechtfertigen; wenn es hier als unbewusste Weissagung dem Hohenpriester Kaiphas in den Mund gelegt wird, so hatte das kaum den Grund, daß der Name Kaiphas als Wahrsager gedeutet wurde, sondern den andern, daß dem Hohenpriester auch damals noch diese Fähigkeit zugeschrieben wurde. Im übrigen ist dieser Schluss der Erzählung ja schon oben erklärt worden.

Und damit ist auch gerechtfertigt, daß Johannes die Erzählung hier, nach den anderen Zusammenstößen zwischen Jesus und den Juden und vor dem Beginn der Leidensgeschichte, bringt. Vielleicht war es auch nicht zufällig, daß damit die Zahl der von ihm berichteten Wunder die Zahl sieben erreichte. Endlich mußte den Evangelisten natürlich die Bezeichnung Jesu als der Auferstehung und des Lebens anziehen, die in dieser Geschichte vorkam, ebenso wie die sonstige Auffassung von ihm, die in ihr zum Ausdruck gebracht wurde, mit seiner Christologie übereinstimmte.

### Vorausweise auf Tod und Erhöhung Jesu (11, 54—12, 19).

Beginnen wir bei der Analyse des Abschnitts 11, 54—57, der, wie wir gleich sehen werden, zum Folgenden gehört, mit den Aufstellungen SPITTA's, so hält er in dem ersten dieser Verse die Worte *εἰς Ἐφραῖμ λεγομένην πόλιν* für einen späteren Zusatz. Denn „wenn sich Jesus in die Nähe der Wüste begab, so tat er es, um möglichst verborgen zu sein; damit will es sich nicht reimen, daß er sich in eine Stadt begeben habe. Diese Stadt nun aber, wenn man sie in dem Orte suchen darf, der nach Hieronymus 20 Milien nordöstlich von Jerusalem liegt, ist weit von der Wüste entfernt“ (259). Aber SCHWARTZ, auf den sich SPITTA weiterhin beruft, zeigt, daß Eusebius neben diesem Ephraim noch ein anderes, fünf Milien östlich von Bethel, kannte, und dieses Ephraim kann hier, wo sich Jesus nur in die Nähe der Wüste begibt und nicht angedeutet wird, daß er möglichst verborgen sein möchte, sehr wohl gemeint sein; wenn auch SCHWARTZ die fraglichen Worte für einen verkehrten Zusatz erklärt, so muß er doch selbst zugestehen, daß Sinn und Zweck desselben nicht aufgeheilt sei. Daß SPITTA weiterhin in V. 55 (*ἣν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβησαν πολλοὶ εἰς Ἱεροσόλυμα ἐκ τῆς χώρας πρὸ τοῦ πάσχα, ἵνα ἀγνίσωσιν ἑαυτοὺς*) die Worte *τῶν Ἰουδαίων* streicht, geschieht nur in Analogie zu früheren Stellen, an denen das aber ebenso wenig begründet war. Im übrigen leitet er den Abschnitt aus der Grundschrift ab, während ihn SCHWARTZ und GOGUEL für später hinzugetan erklären und auch WELLHAUSEN nur in V. 54 etwas Ursprüngliches findet, das aber an falscher Stelle stehe. Als Grund für dieses Urteil gibt letzterer an: „die Lazarusgeschichte verliert ihre Bedeutung und das Pathos ihrer Einleitung wird lächerlich, wenn Jesus gleich nach der Rückkehr noch einmal flieht. Vielmehr sind die Flucht nach Peräa (10, 40) und die nach Ephraim (11, 54) Varianten. Die erstere steht an der richtigen Stelle, verdient jedoch inhaltlich nicht den Vorzug, weil Jesus sich da gar nicht verbirgt, sondern öffentlich auftritt, wie Johannes, und mit noch viel größerem Erfolg. Nur in 11, 54 erscheint die Flucht wirklich als Flucht; diese Variante bringt also wenigstens am Anfang den Bericht der Grundschrift“ (53f.). Aber das war doch auch 10, 40 schon die Meinung, die beiden Stellen sind also in der Tat Varianten — womit freilich über

ihren literarischen Ursprung noch nichts entschieden ist, um so mehr über ihre Glaubwürdigkeit.

Ist Jesus vor seinem Todespascha nicht in Jerusalem gewesen, so kann er sich natürlich auch nicht von dort zurückgezogen haben; das wird vielmehr auch hier wieder angenommen, um ihn dann feierlich einziehen zu lassen. Weshalb man dabei gerade an Ephraim dachte, können wir freilich nicht sagen; vielleicht, daß Johannes auch dort getauft haben sollte. Das Weitere hängt mit der Auffassung des Einzugs in Jerusalem zusammen, von der wir gleich zu reden haben werden; daß die Hohenpriester und Pharisäer Jesus nachgestellt hätten, ergab sich aus dem Bisherigen.

Die nun folgende Erzählung von der Salbung in Bethanien ist nach WELLHAUSEN und LEPSIUS späteren Ursprungs, weil zunächst V. 1 mit dem Vorhergehenden zusammenhänge, das ersterer, wie wir eben sahen, ebenso beurteilt, weil dann die Notiz über Lazarus der Stelle 10, 44, wonach dieser seiner Wege gehen sollte, widerspreche und weil das Übrige aus den Synoptikern stamme. Aber jene Erklärung von 10, 44 ist nicht zwingend, und auch das andere nicht entscheidend; übrigens hält WELLHAUSEN, wie BLASS und SCHWARTZ, V. 8 (τοὺς ποταχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε), weil es in D und im Syrer fehle, wohl für unecht.

SCHWARTZ erklärt die Geschichte im übrigen nur für überarbeitet, so zunächst in V. 1 (ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἑξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθανίαν κτλ.), wo die Rückkehr nach Bethanien mit der Flucht nach Ephraim zusammenhänge und die merkwürdig genaue Chronologie, sofern sie im Folgenden nicht durchgeführt werde, auffalle. Soll das heißen, es würden nun nicht auch die andern Tage gezählt, so ist das richtig; aber war das nötig? Daß diese Datierung durch das Folgende ausgeschlossen würde, trifft nicht zu; Johannes, der Jesus am Pascha sterben läßt, also dieses auf einen Freitag verlegt, konnte ihn doch am Sabbat (und nur so kann man rechnen) nach Bethanien kommen lassen; denn bei ihm setzt sich Jesus ja auch sonst über das Sabbatgebot hinweg. Nun hält SCHWARTZ aber auch noch die zweite Hälfte des Verses (ὁπου ἦν Αἰζαροῦ, ὃν ἡγείρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς) für später; und hier stimmt ihm SPITTA zu, der meint, der Verfasser von 1a hätte sich kaum so ausgedrückt, daß er Jesus zweimal mit Namen nennen mußte. Aber das ist noch

nicht entscheidend, und ebensowenig leuchtet ein, was SCHWARTZ gegen die Ursprünglichkeit des Folgenden einwendet: „geschmacklos ist es, daß der auferweckte Lazarus als Gast beim Diner eingeführt wird: ohne Zweck wird damit das schon hochgespannte Wunder seiner Auferstehung über die Pointe hinaus gesteigert . . . Die aufwartende Martha ist wieder eine schattenhafte Reminiszenz aus Luk. 10, 40; endlich sollte jedem einleuchten, daß die Geschichte von der Salbung ungeheuer verliert, wenn ihre Heldin nicht zum erstenmal auftritt, sondern längst mit Jesus in Verbindung steht“ (1908, 177). SPITTA bemerkt dazu: „über solche Empfindungen läßt sich streiten“ (262), stimmt aber zu, daß die Bemerkung über Martha eine Reminiszenz aus Luk. 10, 40 und die über Lazarus, wenn das Gastmahl im Hause des Geschwistertrifoliums stattgefunden habe, doch sehr verwunderlich sei. Denn „an ein anderes Haus zu denken ist . . . dadurch ausgeschlossen, daß das Evangelium von keinem anderen Hause oder Personen berichtet hat, mit denen Jesus in Bethanien in Beziehungen gestanden war“. Und doch darf man daraus noch nicht mit A. MEYER schliessen, daß auch nur die den Lazarus betreffenden Worte erst vom Bearbeiter hinzugesetzt worden seien; es kann sich auch um eine Erweiterung handeln, die schon die hier zu Grunde liegende Tradition erfuhr. Sahen wir doch schon bei Kap. 11, daß Lazarus ursprünglich nicht als Bruder der beiden Schwestern gegolten, ja erst nachträglich mit ihnen verbunden worden war.

Wenn SCHWARTZ und SPITTA dann weiterhin V. 3 (ἡ οὖν Μαρία λαβοῦσα λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου ἠλείφεν τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριξὶν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ · ἡ δὲ οὐκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὁσμῆς τοῦ μύρου) für überarbeitet erklären, so veranlaßt sie dazu zunächst „die unleidliche Wiederholung von τοὺς πόδας“ (SCHWARTZ 1908, 178), die doch wohl nicht so bedenklich ist. Daß man die Füße salbt und dann die Salbe davon abtrocknet, ist zwar schwer begreiflich, aber hier so wenig wie 11, 2 ein Grund gegen die Einheitlichkeit des Textes; und wie steht es endlich mit dem Widerspruch, in dem der Vers zu dem Folgenden stehen soll? Da, d. h. in V. 7, übersetzen SCHWARTZ und SPITTA: laßt sie, damit sie es für den Tag meiner Bestattung aufbewahrt —, aber dazu paßt allerdings das Vorhergehende nicht. SPITTA meint es so verstehen zu können: „dem zum Mahle sich niederlassenden Jesus



salbt Maria von einem Pfund kostbarster Salbe die Füße. Als nun der Inhalt des angebrochenen Gefäßes das ganze Haus durchduftet — wann, ob noch während der Mahlzeit oder nachher, wird nicht gesagt —, fragt einer der Jünger, warum man den nicht zum Besten der Armen verkauft habe“ (265). Aber diese Aushilfe, daß Maria nicht alle Salbe verbraucht habe, widerspricht, wie SCHWARTZ schon vorher betont hatte, dem griechischen Wortlaut. Ebenso hatte er bereits darauf hingewiesen, daß die Worte des Judas V. 5: *διὰ τί τοῦτο τὸ μίρον οὐκ ἐπρόθη τρι-αξοσίων δηναρίων καὶ ἐδόθη πτωχοῖς*; nur dann Sinn haben, wenn die Salbe wirklich verschwunden war; es ist durchaus das Gegenteil des Richtigen, wenn SPITTA vielmehr behauptet: „diese Einrede kann unmöglich den Sinn haben, daß es unnötig gewesen wäre, Jesus überhaupt vor dem Mahle die gewaschenen Füße zu salben oder es mit so kostbarer Salbe zu tun; sondern nur, daß diese Salbe, nachdem sie ihren Dienst verrichtet, nicht noch weiter der Mildtätigkeit gegen arme Leute dienstbar gemacht worden sei“ (ebd.). Man müßte also mit MERX alle diese Stellen ändern oder wenigstens zwischen V. 3 und 4 einen großen Gedankenstrich machen, zum Zeichen, daß zwischen dem in beiden erzählten einige Zeit vergangen sei; aber nötigt dazu wirklich V. 7, auch wenn wir da allerdings *ἵνα τηρήσῃ* werden lesen müssen? Kann man das nicht auch übersetzen: damit sie es auf den Tag meiner Bestattung so hält? Dann ist alles in Ordnung.

Denn was SPITTA gegen die Ursprünglichkeit der Verse 4 und 6, die SCHWARTZ gerade umgekehrt zum ursprünglichen Bestande rechnet, einwendet (A. MEYER scheidet ohne Angabe von Gründen nur 6 aus), schlägt nicht durch. Daß Judas, der schon 6, 71 ausdrücklich und weitläufig vorgestellt war, hier noch einmal als einer von den Jüngern, der ihn verraten sollte, bezeichnet wird, könnte auch bei dem Bearbeiter noch auffallen; daß er selbst (nicht wie 6, 71. 13, 26 sein Vater) außer hier nur noch 13, 2. 14, 22 *Ἰσκαριώτης* heiße, würde nur etwas beweisen, wenn auch diese Stellen als redaktionelle Zutaten erwiesen wären; aber das ist mindestens hier noch nicht der Fall.

Wenden wir uns der Frage nach der Geschichtlichkeit des Abschnittes zu, so müssen wir die Prüfung der Zeitangabe in V. 1 zunächst noch zurückstellen. Vergleichen wir die Geschichte selbst mit der Form, die sie bei Markus und Matthäus hat

(Lukas läßt sie weg, weil er 7, 36 ff. die Erzählung von der Salbung durch eine Sünderin gebracht hat), so fällt zunächst auf, daß das bei jenen nicht näher bezeichnete Weib hier Maria heißt. Das könnte natürlich auf guter Tradition beruhen, oder anders ausgedrückt: Markus und Matthäus könnten Maria nicht genannt haben, weil sie sie auch sonst nicht erwähnen. Aber Lukas tut das, der zugleich, auch wenn er die Salbung dort nicht erwähnt, Bethanien kennt — und doch bezeichnet er den Wohnort der beiden Schwestern 10, 38 nur als *οὐρανὸς τῆς* und sucht dieses nicht in der Nähe von Jerusalem. Indes auch das brauchte nur zu beweisen, daß der Wohnort der beiden Schwestern in der Überlieferung des Lukas nicht genauer bezeichnet war, nicht, daß er nicht in Bethanien zu suchen sei; ebensogut kann man freilich annehmen, daß dem anonymen Weibe bei Markus und Matthäus später jener Name beigelegt worden sei. Pate das von jener berichtete Verhalten doch ausgezeichnet zu dem aus Lukas bekannten Wesen der Maria, wird sie doch außerdem von Jesus ähnlich verteidigt, wie bei Markus und Matthäus das Jesus salbende Weib. Kam so aber zunächst Maria nach Bethanien, so erklärt es sich vielleicht auch noch nachträglich, daß 11, 2 sie an erster Stelle genannt wird und dann nur von ihr etwas Besonderes erwähnt wird, nämlich eben, daß sie Jesus gesalbt habe. Von Martha dagegen erzählte man, sie habe aufgewartet, und wenn endlich Lazarus als einer der Gäste erscheint, so deutet das wohl darauf hin, daß das Haus ursprünglich doch nicht als das der drei Geschwister galt. Markus und Matthäus hatten die Salbung ja auch vielmehr in das Haus Simons des Aussätzigen verlegt — und hing es damit vielleicht irgendwie zusammen, daß Lazarus, der wenigstens im Gleichnis ja auch aussätzig war, unter den Gästen erschien, erst später aber, wie wir sahen, zum Bruder der beiden Schwestern wurde?

Daß Maria ein Pfund Salbe genommen habe, könnte ja wieder gute Überlieferung, könnte aber auch spätere Ausmalung sein, und jedenfalls ist die Schilderung des Vorganges selbst, wie wir schon vorhin sahen, unnatürlich: die Füße salbt man in der Regel überhaupt nicht, tut man das aber, so trocknet man sie nicht wieder ab — am wenigsten mit seinen Haaren. Das paßt nur zu den Tränen, mit denen die Sünderin Luk. 7, 38 Jesu Füße genetzt hatte, und wird also (zumal auch die

Ausdrücke übereinstimmen) von dort stammen. Freilich heisst es auch dort, sie habe Jesu Füße gesalbt, aber das paßt nicht recht; das ist also wohl ein Zug, der aus der Salbungsgeschichte bei Markus und Matthäus stammt — daß nicht die ganze Erzählung von dort entlehnt ist, dürfte eben aus dieser mangelnden Einheitlichkeit hervorgehen. Noch unwahrscheinlicher ist dann die Darstellung bei Johannes, sofern hier nicht nur die Füße gesalbt, sondern dann auch noch abgetrocknet werden. Daß das ganze Haus von dem Duft der Salbe erfüllt wird, ist gewiß spätere Ausmalung, die indes keinen symbolischen Sinn zu haben braucht; daß der Preis der Salbe auf 300, nicht, wie bei Markus, auf mehr als 300 Denare angegeben wird, ist danach kaum ein ursprünglicherer Zug, sondern nur eine geringfügige Abweichung, auf die nichts ankam.

Wenn dann Judas als derjenige bezeichnet wird, der das Weib getadelt habe, so kann das natürlich wieder eine spätere Ausmalung sein; jedenfalls wird er kein Dieb gewesen sein, der das in die gemeinsame Kasse eingelegte beiseite brachte — denn so ist ἐβούλαζεν zu verstehen. Wie dann V. 7 erklärt werden muß, sahen wir schon; aber konnte Jesus wirklich so reden? Zwar daß die Toten überhaupt gesalbt wurden, hätte man nicht bezweifeln sollen; aber von sich konnte das Jesus wohl nur erwarten, wenn er überhaupt oder wenigstens in diesem Moment für sich kein gewaltsames Ende vorhersah; denn bei einem solchen wurden die Hingerichteten nicht feierlich bestattet. Und doch konnte Jesus wieder nur auf seine Bestattung hindeuten, wenn sie in nächster Zeit bevorstand, d. h. wenn er ein gewaltsames Ende erwartete; die Schwierigkeit bleibt also bestehen. Sie läßt sich wohl auch dadurch nicht beseitigen, daß man sagt, Jesus habe die Salbung eben gerade deshalb so gedeutet, weil er für sich keine feierliche Bestattung erwartete — denn das hätte doch wohl deutlicher gesagt werden müssen. Nun lesen wir aber bei Markus und Matthäus, Jesus habe zuerst zu dem Weibe gesagt: sie hat ein gutes Werk getan — und dazu will jene Deutung von einer vorweggenommenen feierlichen Bestattung nicht recht passen. Das Wort (das Johannes deshalb weggelassen hat) wird man Jesus aber auch nicht erst in den Mund gelegt haben; wohl aber könnte das andere von der vorweggenommenen Einbalsamierung so erklärt werden. „Da den Frauen“, sagt J. WEISS (Die Schriften des

Neuen Testaments<sup>2</sup> I, 201), „am Grabe dieser Liebesdienst nicht mehr gelang, so haben wir vielleicht in diesem Worte eine nachträgliche Deutung der Geschichte zu sehen: die der Liebe unentbehrlich scheinende Salbung ist schon in Bethanien vorweggenommen.“

Dafs das Übrige geschichtlich sei, wurde eben schon angenommen; die Datierung auf den 8. Nisan kann auch hier noch nicht nachgeprüft werden. Wohl aber ist zu sagen, dafs die relative Chronologie: sechs Tage vor Ostern richtig sein könnte, ebenso freilich die Verlegung auf den zweiten Tag vor Ostern, wie wir sie Mark. 14, 1 und Matth. 26, 2 finden. Ja diese Datierung läfst sich auch gegenüber J. WEISS als die ursprünglichere erweisen. Zwar nicht so, dafs Judas durch die Zurückweisung seines Einwandes durch Jesus veranlaßt worden wäre, ihn zu verraten, denn wenn das auch zwei Tage vor Ostern geschehen sein sollte, so wird es doch in keiner Weise mit jenem Vorgang in Verbindung gebracht, ja bei der Salbung spielt Judas nach den Synoptikern überhaupt keine besondere Rolle! Wohl aber läfst sich auch hier wieder nur von der johanneischen Tradition recht erklären, wie sie unter Voraussetzung ihrer Ungeschichtigkeit entstehen konnte. Auch dies freilich wieder nicht so, wie LOISY und HEITMÜLLER wollen: die Todesweihe wäre auf den Sabbat verlegt worden, an dem Jesus im Grabe ruhte, der Einzug in Jerusalem auf den Sonntag, den Tag des triumphierenden Christus. Denn bestattet (und darum handelt es sich hier) wurde Jesus doch schon am Freitag, und auf den fünften Tag vor Ostern verlegen auch schon die Synoptiker den Einzug: Mark. 14, 1, Matth. 26, 2 sind wir zwei Tage vor Ostern, Mark. 11, 12. 20 wieder einen bzw. zwei Tage früher; der Einzug, der am Tage vorher stattgefunden haben soll, fällt also auf den fünften vor Ostern. Und doch könnte diese Annahme nun eben jenen Grund haben; jedenfalls aber wird sich Johannes an sie angeschlossen haben, während er (oder schon die für ihn maßgebende Überlieferung) die Salbung früher legte, weil man meinen mochte, Maria hätte die erste Gelegenheit dazu benutzen müssen, vielleicht auch, weil bei ihr dieselben Personen wie bei der vorher erzählten Auferweckung des Lazarus vorkamen. Dafs der Evangelist die Geschichte überhaupt brachte, hatte allerdings wohl den Grund, dafs er in ihr einen Vorausweis auf den Tod Jesu sah — ebenso wie in der vom Einzug einen solchen auf Jesu Erhöhung.



WELLHAUSEN und SCHWARTZ halten auch die letztere Erzählung für später, aber nur, weil sie 11, 54 ff. ebenso beurteilten, was sich uns nicht bewährt hat. Auch wenn SPITTA 12, 9—11 dem Bearbeiter zuschreibt, so sind für ihn zum Teil Gründe maßgebend, die bereits zurückgewiesen worden sind; andere, die gegen die Zugehörigkeit der Verse zur Grundschrift geltend gemacht werden, ließen sich auch gegen ihre Ableitung vom Bearbeiter ins Feld führen; noch andere sind geschichtlicher Art und gehören daher hier überhaupt noch nicht her. Weiterhin SCHWARTZ läßt über den Bearbeiter, der den Einzug hereinbrachte, noch einen späteren Interpolator gekommen sein und schreibt ihm in V. 13 die Worte: *ἐνλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, καὶ* zu, da die dann folgenden: *ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ* verdächtig nachhinkten. SPITTA findet es viel wahrscheinlicher, „dafs die Worte erst vom Bearbeiter auf Grund von V. 15 (*μὴ φοβοῦ, θυνγάτηρ Ζιών· ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται, καθήμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου*) hinzugefügt worden sind, und dafs der Zuruf gelautet hat wie im Original in ps. 118, 26: *ἐνλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου*“ (269). Lautet er doch so auch bei Markus (11, 9) und Matthäus (21, 9), während Lukas (19, 38) schon den König hinzusetzt — und von ihm könnte Johannes oder die ihm vorarbeitende Tradition hier zugleich abhängig sein. Dann finden WELLHAUSEN, LEPSIUS und SCHWARTZ V. 14 (*ἐρῶν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὀνάριον ἐκάθισεν ἐπ’ αὐτό καθὼς ἔστιν γεγραμμένον*) befremdend, weil Jesus danach erst nach dem jubelnden Empfang einen Esel gefunden habe; aber so braucht man den Vers wohl gar nicht zu erklären. Ferner bezeichnet LEPSIUS V. 15 f. und DELFF, SCHWARTZ, SPITTA und VÖLTER wenigstens V. 16 (*ταῦτα οὐκ ἔγνωσαν αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ τὸ πρῶτον, ἀλλ’ ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς, τότε ἐμνήσθησαν ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ’ αὐτῷ γεγραμμένα καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ*) als später, DELFF, weil es sinnlos, SCHWARTZ und SPITTA, weil es nur aus den Synoptikern verständlich sei (nach SPITTA ist *ἐρῶν* sogar nicht nur undeutlich, sondern anders gemeint), VÖLTER vielmehr, weil so gut wie das Volk auch die Jünger gewußt haben müßten, dafs sie Jesus eine messianische Huldigung bereiteten. Aber auch dieser Grund ist nicht durchschlagend; vielmehr haben wir ja eben gesehen, dafs die letzten Worte von V. 13 wahrscheinlich von der ältesten Überlieferung nicht dargeboten wurden. Endlich die letzten Verse erklärt GOGUEL

für später, während BLASS nur 18 b auf die Autorität des Nonnus hin streichen wollte; aber WELLHAUSEN wendet dagegen ein, so würde der innere Widerspruch zwischen V. 12, wo das weggehende Volk die auswärtigen Festpilger seien, und 18, wo an Jerusalemer gedacht werden mußte, nicht beseitigt. Indes ist V. 18 (διὰ τοῦτο καὶ ἐπήρτησεν αὐτῷ ὁ ὄχλος, ὅτι ἤκουσαν τοῦτο αὐτὸν πεποιημέναι τὸ σημεῖον) wirklich so zu verstehen? Kann, ja muß man bei dem Jesus entgegenziehenden Volk nicht an die auswärtigen Festpilger denken, zumal doch von den Jerusalemiten in V. 9 etwas anderes berichtet worden war? Und noch weniger „wird das Volk, das bei der Auferweckung des Lazarus zugegen war (17), in widerspruchsvoller Weise gleichgesetzt mit dem Volk, das von diesem Wunder nur gehört hatte und Jesu entgegen ging (18)“ (56). Vielmehr sind drei verschiedene ὄχλοι zu unterscheiden: 1) ὁ ὄχλος πολὺς ἐκ τῶν Ἰουδαίων, 2) ὄχλος πολὺς ὁ ἐλθὼν εἰς τὴν ἑορτήν, 3) ὁ ὄχλος ὁ ὢν μετ' αὐτοῦ ὅτε τὸν Ἀἰζαροῦ ἐφορήσεν ἐκ τοῦ μνημείου. Wenn SPITTA, der soweit WELLHAUSEN mit Recht widerspricht, doch ebenfalls V. 17 vom Bearbeiter ableitet, so sind dabei für ihn Gründe maßgebend, die sich uns nicht als zwingend erwiesen haben; auch BOUSSET'S Urteil: „12, 19 (οἱ οὖν Φαρισαῖοι εἶπαν πρὸς ἑαυτοὺς· θεωρεῖτε ὅτι οὐκ ὠφελεῖτε οὐδέν· ἴδε ὁ κόσμος ὅπισω αὐτοῦ ἀπῆλθεν) ist eine im Zusammenhang verloren dastehende glossenartige Bemerkung“ (ThR 1909, 58) hat nichts Überzeugendes.

Was die Geschichtlichkeit des Abschnitts angeht, so fällt das, was wir in V. 9—11 lesen, natürlich mit der Geschichte von der Auferweckung des Lazarus. Wurde diese aber einmal erzählt, so mußte man auch annehmen, wie Jesus wieder nach Bethanien kam und Lazarus mit ihm zu Tisch saß, da seien viele Juden — bei der geringen Entfernung Bethaniens von Jerusalem hatte das ja nichts Unwahrscheinliches — hinausgeströmt, und konnte dann auch leicht weiter erzählt werden, die Hohenpriester hätten daraufhin beschlossen, sogar Lazarus zu töten. War er nicht auferweckt worden, so konnten ferner auch die Festpilger Jesus nicht deshalb entgegenziehen, weil sie davon und zugleich natürlich von seinem Nahen gehört hatten, so konnten auch seine Begleiter nicht davon zeugen. Außerdem war der Einzug nach den Synoptikern in erster Linie keine Einholung, sondern eben ein Einzug; und das wird das ursprünglichere sein: war Jesus vor seinem Todespascha noch nicht in

Jerusalem aufgetreten, so werden wenigstens nichtgaliläische Festpilger auch noch nicht viel von ihm gehört haben; das konnte und mußte man erst annehmen, als die spätere Anschauung von dem Schauplatz des öffentlichen Lebens Jesu angekommen war. Dafs man ihm auch da nur die auswärtigen Festpilger, nicht die Jerusalemiten entgegenziehen liefs, lag an der ursprünglichen Überlieferung, an die man sich soweit doch noch gebunden fühlte: nach ihr hatten Jesus die ihn begleitenden Festpilger eingeführt; so liefs man ihn auch späterhin nur durch solche, die vorher nach Jerusalem gekommen waren (und deshalb 11, 55 dorthin gebracht wurden) eingeholt werden. Wenn diese Pilger dann τὰ βατὰ τῶν φοινίκων nehmen (der Artikel weist wohl darauf hin, dafs sie in der Überlieferung bereits feststehen), so ist das vielleicht auch eine Weiterbildung gegenüber den Synoptikern: bei Markus (11, 18) streuen die Begleiter Jesu Blätter, bei Matthäus (21, 8) Zweige auf den Weg, bei Johannes gehen sie ihm mit Palmzweigen in der Hand entgegen, wie man mit ihnen Könige, Sieger, Helden begrüfst. Auf der andern Seite freilich hat gerade der vierte Evangelist hier einmal noch die ältere Überlieferung bewahrt, wenn er in V. 16 erzählt, erst nach der Verklärung Jesu sei seinen Jüngern aufgegangen, dafs sich mit seinem Einzug Sach. 9 erfüllt habe. Hätte sich nämlich Jesus wirklich, wie die Synoptiker es darstellen, bei dieser Gelegenheit als Messias bekannt oder auch nur bezeichnen lassen, so würde das seiner bis dahin beobachteten Zurückhaltung widersprochen haben, so hätte man auch (wenn man dieses letztere annehmen wollte) erwarten müssen, dafs von dieser messianischen Demonstration nachher in dem Prozeß Jesu die Rede gewesen wäre — aber davon hören wir nirgends etwas. So mag Jesus nur, wie unzählige andere, auf einem Esel eingezogen sein, so mag man ihm, wie man es ebenfalls auch sonst tut, Blätter und Zweige auf den Weg gestreut und ihm endlich mit den ps. 118 entnommenen, aber nicht mehr in ihrem ursprünglichen Sinne verstandenen Worten zugejubelt haben. Ein derartiger Einzug hat durchaus nichts Unwahrscheinliches mehr an sich.

Weshalb der Evangelist den ganzen Bericht bringt, ist im wesentlichen schon oben erklärt worden. Es war ihm offenbar nur um eine Schilderung des Verhaltens des doppelten ὄχλος zu tun; dafs Jesus von Bethanien aufgebrochen und nach Jerusalem gekommen sei, erzählt er daher gar nicht. Und an jener mochte

ihn zugleich interessieren, daß sich dadurch die Stelle aus Sach. 9 erfüllt habe; vor allem aber wird er darin eine Vorwegnahme der Auferstehung Jesu gesehen haben. HEITMÜLLER hat also recht, wenn er den ganzen Abschnitt von 11, 55 ab überschreibt: „Jesus als der sterbende und im Sterben triumphierende Heiland der Welt.“

### Die Anfrage der Griechen (12, 20—36).

VÖLTER erklärt diesen ganzen Abschnitt für später, weil er Ausdrücke enthalte, die sich sonst nur bei dem Bearbeiter fänden, und weil er den Zusammenhang unterbreche. Das erstere ist, da die Voraussetzung nicht zutrifft, nicht beweisend; mit Bezug auf das letztere ist vielmehr zu sagen, daß sich V. 37 (*τοσαῦτα δὲ αὐτοῦ σημεῖα πεποιηκότος ἔμπροσθεν αὐτῶν οὐκ ἐπίστευον εἰς αὐτόν*) nicht an 19 anschließen würde. Denn daß die Pharisäer nicht glaubten, brauchte überhaupt nicht noch einmal begründet zu werden — geschweige denn in der Weise, wie es V. 37f. geschieht. Aber innerhalb des Abschnitts selbst haben auch andere wieder verschiedene Hände unterscheiden zu können geglaubt.

WELLHAUSEN und SPITTA finden, V. 23 (*ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀποκρίνεται αὐτοῖς λέγων· ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*) passe nicht zum Vorhergehenden; denn „die folgenden Ausführungen zeigen mit unmißverständlicher Deutlichkeit, daß die Stunde, von der hier die Rede ist, nicht die der Anerkennung von den Heiden, sondern die des kommenden Todes ist, die ihm das Gebet nahe legt V. 27: *πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης*. In weiter Perspektive zeigt sich V. 32 die Erhöhung Jesu zu Gott“ (SPITTA 273). Aber beides hängt doch für Johannes eng zusammen, und wenn Jesus von der Erde erhöht ist, dann will er wieder alle zu sich ziehen, d. h. dasjenige fortsetzen, was sich jetzt in der Bitte der Griechen ankündigt. Es liegt also kein Grund vor, V. 23 vom Vorhergehenden abzutrennen, denn auch daß da Philippus nach 1, 44 noch einmal als aus Bethsaida in Galiläa stammend bezeichnet wird, kann erklären sollen, weshalb sich diese Griechen gerade an ihn wenden: Galiläa, wozu allerdings Bethsaida genau genommen nicht gehörte, war halbheidnisches Gebiet.

Wenn WELLHAUSEN V. 23 auch vom Folgenden trennt, weil hier nicht von der Verherrlichung des Menschensohnes, sondern



der leiblichen Auferstehung der Frommen im allgemeinen die Rede sei, so liegt zu dieser Deutung des Verses kein genügender Grund vor; daß Paulus das Bild vom Weizenkorn zur Veranschaulichung seiner Ansicht von der Auferstehung überhaupt gebraucht hatte, beweist doch nicht, daß es auch hier ursprünglich so gemeint gewesen sein müsse. Dagegen V. 25 (ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολλύει αὐτήν, καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τοῦτο εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν) bezieht sich allerdings trotz SPITTA auf die Jünger; schließt sich 26 (ἐὰν ἐμοὶ τις διακονῇ, ἐμοὶ ἀκολουθεῖτω, καὶ ὅπου εἰμι ἐγώ, ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται· ἐὰν τις ἐμοὶ διακονῇ, τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ) daran an, so liegt kein Grund vor, es mit SPITTA oder umgekehrt V. 25 mit BOUSSET (bezw. 24f. mit GOGUEL) dem Bearbeiter zuzuweisen. Wenn DELFF V. 25 bez. 26—30 ebenso beurteilt, so gibt er doch keinen Grund dafür an; ja in den Neuen Beiträgen 31 sagt er nur: „mir scheint dieses Stück verdächtig, doch läßt es sich als Interpolation nicht strikte beweisen.“

Dann sieht WENDT in V. 28b—30, „wenigstens in der uns vorliegenden Ausführung“, einen Zusatz des Evangelisten zu seiner Quelle, weil sich darin die „charakteristische Anschauung des Evangelisten von der Bestimmung der äußerlichen Wunderzeichen zur Erweckung des Glaubens“ ausspreche (I, 148). Sie liefs sich indes nicht überall erst dem Bearbeiter zuschreiben; ja WENDT selbst sieht natürlich ein, daß auch in der von ihm angenommenen Quelle V. 28a und 31 miteinander verbunden gewesen sein müssen, und vermutet daher, daß hier ursprünglich ein weiteres Wort Jesu gestanden habe. „Und zwar etwa in der Form: er höre die Zusage des Vaters, daß er, wie er sich bisher in ihm verherrlicht habe, so sich auch wieder in seinem Tode verherrlichen werde“ (ebd. 149). Nur braucht dieses Hören Jesu nicht als ein inneres Vernehmen der Stimme Gottes gemeint gewesen zu sein, und ebenso wäre statt Quelle auch hier wieder Überlieferung zu sagen; V. 29f., wo plötzlich von einer dabeistehenden Menge die Rede ist, wird man allerdings nach analogen ähnlichen Stellen (also aus anderen Gründen als MERX) dem Evangelisten zuschreiben dürfen. Dagegen kann ich SCHWARTZ, wenn er zwischen V. 31 (νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου· νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω) und 32 (καὶ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἐλκίσω πρὸς ἐμαυτόν) eine Fuge

sieht, so wenig wie SPITTA, wengleich aus andern Gründen zustimmen; die beiden Verse passen meines Erachtens insofern ganz gut zusammen, als in dem ersten der Tod Jesu vorhergesagt wird und in dem zweiten Jesus für die Zeit, wo er von der Erde erhöht sein würde, ankündigt, daß er alle zu sich ziehen will. V. 33 (τοῦτο δὲ ἔλεγεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἡμελλεν ἀποθνήσκειν), was, wie (nach Früheren) WENDT und SCHWARTZ, auch ZURHELLEN, A. MEYER und SPITTA dem Bearbeiter (DELEF einem unverständigen Leser und Abschreiber) zuweisen, wird in der Tat nicht der ältesten Überlieferung angehört haben, und auch V. 34 (ἀπεκρίθη οὖν ὁ ὄχλος· ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ πῶς λέγεις σὺ ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου· τίς ἐστὶν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), was wenigstens SCHWARTZ und SPITTA ebenso beurteilen, während WELLHAUSEN darin die Fortsetzung zu V. 23 sieht, wird durch das törichte Mißverständnis der Juden als Zusatz des Evangelisten erwiesen. V. 35f., was sich daran anschließt, kann dagegen wieder der Überlieferung entnommen sein, die hier benutzt sein wird.

Daß sie zunächst in ihrem erzählenden Teil unglaublich ist, ergibt sich wohl schon aus dem Bisherigen, sofern, wenn Jesus noch an keine Heidenmission gedacht hat, sich wohl auch keine Griechen (und wären es auch sog. gottesfürchtige Heiden gewesen) in größerer Anzahl an ihn gewandt haben werden. Vor allem aber kann Jesus darauf nicht so, wie wir in V. 23 lesen, geantwortet haben: jetzt muß der Sohn Gottes verklärt werden, d. h. nach 32 alle zu sich ziehen. Diese Stellung zur Heidenmission hat man Jesus erst später zugeschrieben, ja wenn man ihn erst am Ende seines Lebens mit Griechen in Berührung kommen läßt, so beweist das wohl eben, daß es in Wahrheit nicht geschehen war. Daß die Griechen zu dem Feste nach Jerusalem gekommen seien, war ja eine naheliegende Annahme; da es der erste Versuch, sich Jesus zu nähern, gewesen sein soll, auch, daß sie sich nicht direkt an ihn, sondern zunächst an seine Jünger gewandt haben sollen. Wenn als diese Philippus und Andreas bezeichnet werden, so kann das verschiedene Gründe gehabt haben. Einmal müssen, wie wir sahen, diese beiden Jünger in gewissen Kreisen besonders bekannt gewesen sein; dann mochten sie wegen ihrer griechischen Namen und zugleich ihrer Herkunft, die deshalb hier noch einmal hervor-

gehoben wird, zur Vermittlung mit den Griechen besonders geeignet zu sein scheinen; endlich könnte Philippus schon hier mit dem Evangelisten, der in Samarien missioniert hatte, identifiziert worden sein. Daraus würde sich namentlich erklären, daß er zunächst allein erscheint und sich dann erst an Andreas wendet.

Wie das dann folgende in dem vorliegenden Zusammenhange zu verstehen ist, sahen wir bereits; aber damit ist es noch nicht seinem Ursprunge nach erklärt. Man wird schon vorher erzählt haben, daß Jesus gesagt habe: die Stunde ist gekommen, daß des Menschen Sohn verklärt wird — und mag dabei auch an seinen Tod mitgedacht haben. Beachten wir nun ferner, daß im Folgenden die Gethsemanegeschichte anklingt, dann ist es vielleicht nicht zu kühn, in jenem Worte eine Umbildung des andern zu sehen, das Jesus bei Markus und Matthäus in Gethsemane spricht: die Stunde ist gekommen, siehe, des Menschen Sohn wird in der Sünder Hände übergeben. Das entsprach der späteren Anschauung nicht mehr; so konnte man dem Wort die hier vorliegende Form geben. Hatte es aber, sowohl diesem Ursprung als seiner jetzigen Stellung nach, den Sinn: jetzt muß des Menschen Sohn sterben — so konnte das leicht durch das Wort vom Weizenkorn in V. 24 veranschaulicht werden. Vielleicht hatte dieses zugleich und ursprünglich eine apologetische Bedeutung: man wollte damit den Tod Jesu rechtfertigen. Und da nun bei den Synoptikern (Mark. 8, 34 ff. und Par.) an die erste Leidensverkündigung Jesu eine entsprechende Ermahnung an die Jünger angeschlossen war, so konnte auch hier so, wie in V. 25 f., fortgefahren werden; daß dabei das *ἐὰν ἐμοί τις διακονῇ* an den Diakon Philippus erinnern sollte, der, wie wir sahen, hier mitgemeint sein könnte, ist wenig wahrscheinlich; denn Diakonen werden die Sieben in der Apostelgeschichte bekanntlich noch gar nicht genannt. Wohl aber zeigt das in V. 25 fehlende *ἔρχεν ἐμοῦ*, daß wir es hier insofern wenigstens mit einer älteren und ursprünglicheren Form dieses Wortes zu tun haben, als zumeist bei den Synoptikern (Luk. 17, 33, mit dem sich Johannes also wieder berührt, fehlt es auch). Das dann folgende, wo hinter *πάτερ, σῶσον με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης* ein Fragezeichen zu lesen ist, stellt ja offenbar eine Umbildung des Gebetskampfes in Gethsemane in der schon vom dritten Evangelisten eingeschlagenen Richtung dar: schon da wurde Jesus, wenigstens

nach manchen Handschriften, durch einen Engel vom Himmel gestärkt; hier ist die Stimme Gottes daraus geworden; außerdem ist das Ganze in eine frühere Zeit verlegt worden, weil es an seine ursprüngliche Stelle nicht mehr gepaßt hätte, und wurde hier angeschlossen, weil das Gebet, das Jesus vielmehr gesprochen haben sollte: Vater, verkläre deinen Namen — nebst der Antwort Gottes darauf in dem früher erörterten Sinne sehr wohl hierher paßte. Das doppelte Mißverständnis der Menge — um gleich V. 34 mit zu erledigen — sollte die Rede beleben, das Wort Jesu (30): nicht um meinet-, sondern um euretwillen ist diese Stimme geschehen — entspricht dem Worte 11, 42. Ursprünglich sollte Jesus zur Antwort auf jene Antwort Gottes gesagt haben: nun ist das Gericht dieser Welt und — vielleicht im Anschluß an die apoc. 12, 7 ff. verwendete und auch Luk. 10, 18 anklingende Vorstellung —: nun wird der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen werden; d. h. nun werde ich den Versöhnungstod erleiden; aber wenn ich von der Erde erhöht bin, so werde ich alle zu mir ziehen. Später wurde das wieder speziell auf den Kreuzestod Jesu gedeutet, ja vielleicht war deshalb auch schon der Ausdruck *ἐφ' ὃ θω* gewählt worden. Die Einwendung der Juden geht von der gewöhnlichen Anschauung über den Messias aus und wird den Christen manchmal tatsächlich gemacht worden sein; das Wort vom Wandel im Licht wird hier angeschlossen werden, weil zu einem solchen Wandel bald nicht mehr Gelegenheit sein sollte — daher ja auch die Einleitung: nur noch kurze Zeit ist das Licht bei euch. Endlich das Schlußwort: und Jesus ging weg und verbarg sich vor ihnen — wird der Evangelist hinzugefügt haben, um den Widerspruch auszugleichen, in dem eine solche öffentliche Rede Jesu eigentlich mit der Bemerkung 11, 47 ff. 12, 10 f. stand, man habe Jesus töten wollen. Dafs er die ganze Episode gleichwohl hier einschaltete, geschah wohl zunächst, weil sie eine Illustration des: die Welt ist hinter ihm her (V. 19) — war. Außerdem paßte sie wegen der Hinweise auf den Tod Jesu an diese Stelle, und sie mußten dem Evangelisten besonders wertvoll sein. Zugleich lag ihm natürlich auch an dem universalistischen Charakter dieser Erzählung und der an sie sich anschließenden Worte Jesu.



**Schlussbetrachtung über das öffentliche Wirken Jesu (12, 37—50).**

WELLHAUSEN erklärt auch diese Verse für eine spätere Zutat, ebenso GOGUEL und auch SCHWARTZ — denn wenn dieser 1908, 152 nur V. 37—41 als eingelegt bezeichnet (BOUSSET spricht sogar nur von 37), so werden doch 184 auch noch die nächsten beiden Verse und dann der ganze Rest des Kapitels dazu gerechnet. WENDT beurteilt in dieser Weise nur V. 36 b—43 und beruft sich dafür namentlich auf den Zusammenhang zwischen 12, 36 und 44 ff. „Es handelt sich keineswegs“, sagt er, „blofs um eine abstrakte Möglichkeit, 12, 44 gleich an 12, 36 anzuschließen, sondern in V. 44 ff. ist die natürliche, ja man kann sagen notwendige Fortsetzung des Gedankens von V. 35 f. gegeben. In V. 35 und 36 a hat Jesus die bildliche Ermahnung ausgesprochen, die kurze Zeit, wo noch das Licht vorhanden ist, zum Gehen zu benutzen, um nicht von der Finsternis überfallen zu werden. Eine bestimmte Deutung ist hier dem Bilde noch nicht gegeben. Aber diese Deutung folgt in V. 46: ich bin als das Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibe . . . Indem aber Jesus sich selbst als das gemeinte Licht hinstellen und demgemäfs den Glauben an sich selbst fordern will, liegt ihm doch daran, nachdrücklich hervorzuheben, dafs solcher Glaube in Wahrheit nicht ihm, sondern Gott gilt. Er selbst beansprucht nur als Vertreter Gottes, als Träger einer von Gott aufgetragenen Verkündigung den Glauben. Diesen Gedanken schickt Jesus also in V. 44 f. der in V. 46 gegebenen Deutung des Bildes von V. 35 f. voran, und ihn führt er in V. 47—50 noch weiter aus“ (I, 91). Also unmittelbar schließt sich diese Rede doch nicht an das Vorhergehende an, und auch wenn das der Fall wäre, würde es noch nicht beweisen, dafs sie ursprünglich mit diesem zusammengehörte. Weifs WENDT doch auch den Umstand, dafs sie gleichwohl davon getrennt worden sei, nur durch Annahmen zu erklären, auf die im Texte selbst schlechterdings nichts hindeutet. Inwieweit er gleichwohl mit seinem Urteil über V. 44 ff. recht hat, werden wir sofort sehen; das Vorhergehende ist allerdings zweifellos Reflexion des Evangelisten, für die derselbe aber wieder von der Tradition oder auch von Paulus (Röm. 10, 16) und den Synoptikern (Mark. 4, 12 und Par.) abhängig gewesen sein wird.

Innerhalb dieses Abschnitts selbst halten SPITTA und VÖLTER

wieder V. 39 f. für später, da der Erzähler unmittelbar nach dem Appell Jesu an seine Gegner, im Lichte zu wandeln, nicht habe berichten können, daß sie nicht glauben konnten, weil Gott ihre Augen geblendet habe. Aber liegt das nicht auch schon in V. 37 f., sofern durch den Unglauben des Volkes das Wort Jes. 53, 1 erfüllt werden sollte und mußte? Und paßt V. 41: das sagte Jesaia, weil er seine Herrlichkeit sah — wirklich ebenso gut zu Jes. 52, 13 ff., wie zu dem in V. 40 zitierten Kap. 6, wo doch ausdrücklich davon die Rede ist, daß der Prophet die Herrlichkeit Jahves gesehen habe? So scheint es mir zweifellos, daß V. 39 f. von Anfang an hier gestanden hat.

Den Rest des Kapitels hält auch VÖLTER für eine spätere Zutat und schreiben ebenso diejenigen, die sonst nicht Quelle und Überarbeitung unterscheiden, dem Evangelisten zu. „Während der Form nach eine neue Rede eingeleitet wird“, sagt z. B. H. HOLTZMANN-BAUER (228 f.), „folgt sachlich nur ein Summarium des schon dagewesenen, . . . ganz zusammenhanglos, lokalitätlos und ohne einen neuen Gedanken.“ Er muß freilich gleich hinzusetzen, der erste Satz sei doch wenigstens der Form nach neu; auch der zweite ist uns in dieser Weise noch nicht begegnet; und vor allem bleibt, wie WENDT richtig bemerkt, „die Art, wie diese Zusammenfassung der leitenden Gedanken früherer Reden Jesu eingeführt wird, höchst auffallend. Jene Einleitungsworte V. 44 a (Jesus rief und sprach) lauten eben nicht so, als würde eine Rekapitulation früherer Reden, sondern als würde eine einzelne neue Aussage Jesu gegeben“ (I, 91). Nur braucht man deshalb wieder noch nicht auf eine Quelle zu schließen (auch nicht mit MOFFATT V. 44 ff. hinter 36 a einzuschalten); der Evangelist wird hier wie sonst von einer mündlichen Überlieferung abhängig sein.

Daß die Verse der Grundschrift angehören, will SPITTA auch daraus schließen, daß sie deutliche Spuren der Bearbeitung zeigen. Und zwar schreibt er dieser zunächst V. 45 zu, „der den in V. 44 und 46 vorliegenden Gedanken vom Glauben an Jesus ersetzt durch den des Schauens Jesu und damit ihn von der Autorität des göttlichen Boten zu der des göttlichen Ebenbildes erhebt“ (283). Aber konnte das nur erst durch den Evangelisten, konnte das nicht auch schon in der mündlichen Überlieferung geschehen?

Dann hält WENDT V. 47 b für eine Zutat des Evangelisten;

denn, so sagt er, „der Gedanke, daß Jesus nicht zum Richten, sondern zum Retten der Welt gekommen sei, gehört nicht organisch zum Gedankenzusammenhang dieses Teils der Rede. Der Satz V. 47 a: „wenn einer meine Worte nicht hört und nicht bewahrt, so richte ich meinerseits ihn nicht“ scheint ja freilich im Gedanken zusammenzutreffen mit der Äußerung Jesu in der Nikodemusrede, er sei von Gott nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerichtet werde (3, 17). Deshalb schien es dem Evangelisten auch passend, dieses Wort aus der Nikodemusrede als Ergänzung an unserer Stelle einzufügen. Aber genau betrachtet ist der Gedanke doch an beiden Stellen ein wesentlich verschiedener. In der Nikodemusrede handelt es sich um den Gegensatz, daß nicht Jesus den Ungläubigen richtet, sondern der Ungläubige sich selbst das Gericht zuzieht, indem er sich dem heilbringenden Lichte versagt. Zu diesem Gegensatz gehört als Begründung der Gedanke, daß Jesus seine eigene Aufgabe nicht darin findet, zu richten, sondern zu retten. An unserer Stelle in Kap. 12 dagegen handelt es sich um den Gegensatz, daß Jesus nicht durch sich selbst die für das Heil entscheidende Bedeutung hat, sondern daß er der Bote und Vertreter Gottes ist (V. 44 f.), und daß der göttlichen Offenbarung, die er trägt und ausrichtet, die für das Heil entscheidende Bedeutung zukommt (V. 47—50)“ (I, 149 f). Aber in 48 heisst es doch auch hier: das Wort, das ich geredet habe, das wird ihn — natürlich wenn er es nicht annimmt — richten; der Unterschied ist also nicht so groß. Und wenn die letzten Worte von 47 allerdings eine Zwischenbemerkung bilden, so konnte sie doch auch schon in der hier zu Grunde liegenden Tradition gemacht werden.

Nun wird freilich auch V. 48 (*ὁ ἀθετῶν ἐμὲ καὶ μὴ λαμβάνων τὰ ῥήματα μου ἔχει τὸν κρίνοντα αὐτόν · ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα, ἐκείνος κρίνει αὐτόν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*) von P. W. SCHMIDT, wenigstens die zweite Hälfte von SCHWARTZ und SPITTA und die vier letzten Worte von WENDT, BLASS und KREYENBÜHL für später erklärt. Aber dieses letztere Urteil gründet sich bei BLASS auf das Zeugnis des Chrysostomus, das nichts beweisen kann, bei den anderen auf Gründe, die sich uns ebenfalls nicht als haltbar erwiesen haben; und wenn SCHWARTZ und SPITTA daran Anstofs nehmen, daß in der zweiten Vershälfte ein Futurum erscheint, so war in diesem Sinne doch auch schon

das *partic. praes. ῥήματα* zu verstehen. Dafs endlich nicht der ganze Vers erst später hinzugesetzt sein kann, geht daraus hervor, dafs sich dann V. 49 nicht anschliessen würde.

Dafs der Evangelist in V. 37 ff. den Unglauben der Juden trotz aller Zeichen, die Jesus tat, rechtfertigt, hat natürlich apologetische Gründe; dafs er es gerade in dieser Weise tut, geschah, wie wir schon sahen, wohl in letzter Linie im Anschluß an Paulus und Markus. Weshalb dann gesagt wird, viele auch von den Obersten hätten doch an ihn geglaubt, es aber wegen der Pharisäer nicht bekannt, wurde schon oben erklärt; heifst es weiter: Jesus rief und sprach —, so will das zeigen, dafs es nicht an ihm lag, wenn die anderen sich ablehnend verhielten. Die Worte aber, die nun angeführt werden, wurden vorher in anderem Zusammenhange überliefert und müssen also für sich betrachtet werden.

Das erste (wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat) begegnet uns in ähnlicher Form 13, 20 wieder (wer mich annimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat), und dieses Wort stammt aus der synoptischen Überlieferung: Matth. 10, 40, Luk. 10, 16. Damit ist auch schon das zweite erklärt: wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat; es konnte aus dem ersten leicht gebildet werden. Die folgenden sind uns bereits früher begegnet, und die letzten verstehen sich ohne weiteres. Der Anfang von V. 48: ὁ ἀθετοῦν ἐμέ erinnert noch besonders an Luk. 10, 16.

Weshalb der Evangelist diese Rede Jesu hier angeschlossen hat, sahen wir bereits. Dafs er die ganze Erörterung hier bringt, liegt natürlich daran, dafs jetzt das öffentliche Wirken Jesu zu Ende ist und die Wirksamkeit im Jüngerkreise beginnt, die das Leiden Jesu einleitet.

### 3. Kap. 13—20.

#### Die Fußwaschung (13, 1—20).

„Die Einleitung,“ sagt WELLHAUSEN unter GOGUELS Beifall, „stammt von zweiter Hand oder ist wenigstens von zweiter Hand gänzlich umgearbeitet. Denn die langatmige Periode mit gehäuften Partizipien und absoluten Genitiven steht einzig da und fällt jedenfalls ganz aus dem Stil der Grundschrift.“ Auch



SCHWARTZ findet diesen Anfang seltsam; SPITTA hält die Worte *ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ* in V. 1 und dann (wie schon CRAMER) V. 2f. aufser den ersten drei Worten (*καὶ δειπνοῦντος*), VÖLTER sogar alles von *ἀγαπήσας* ab für später. Aber alle diese Einschaltungen kann auch schon der ursprüngliche Verfasser vorgenommen haben; denn wenn der Stil hier anders als sonst ist, so erklärt sich das aus dem Inhalt und der Stellung des Abschnittes. Oder wie HEITMÜLLER sehr treffend sagt: „über dem Bestreben, die mannigfachen Momente hervorzuheben, welche die Wichtigkeit, Art und Stimmung des nun kommenden kennzeichnen und sein rechtes Verständniß ermöglichen, wird sein Stil schwerfällig und ungelenk“ (817).

Dann hält WELLHAUSEN V. 6—11 für später, SCHWARTZ (der allerdings auch V. 6f. so beurteilt), ZURHELLEN, SPITTA und VÖLTER dagegen V. 12ff. In der Tat wird in 6ff. eine andere Erklärung gegeben, als in 12ff. „Dort ist die Handlung Jesu ein moralisches Beispiel zur Nachahmung für die Jünger, hier dagegen ein sakramentaler Akt, wodurch sie Teil bekommen an Jesus und mit ihm in eine mystische Gesellschaft treten“ (WELLHAUSEN 59). Man kann die beiden Deutungen nicht in der Weise miteinander verknüpfen, wie das ZAHN tut, wenn er zu V. 14 bemerkt: „es handelt sich . . . um einen ganz besonderen Dienst, nämlich darum, dem Bruder, welcher sich im Stande der Jüngerschaft und im Besitz der Sündenvergebung befindet, behilflich zu sein zur Reinigung von den Sünden, mit welchen er sich gleichwohl befleckt hat“ (531), denn darauf deutet in V. 14ff. nichts hin, und ebensowenig ist wohl V. 10 so zu verstehen. Hier sind zunächst einmal die Worte *εἰ μὴ τοὺς πόδας*, die nicht nur bei manchen Zeugen fehlen, sondern auch bei solchen, die sie bieten, eine verschiedene Form haben, nicht ursprünglich, da sie dem dann folgenden *ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος* widersprechen würden — denn auf das Zeugnis von m hin das *ὅλος* zu streichen, geht nicht an; widerspricht es aber dem *τοὺς πόδας*, so muß vielmehr dieser letzte Teil fallen. Oder wie VÖLTER sagt (1911, 87, 1): „daß die Worte *ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος* eine Einschränkung, wie sie in den vorhergehenden Worten *εἰ μὴ τοὺς πόδας* liegen würde, völlig ausschließen, darüber sollte kein Zweifel mehr bestehen.“ Lesen wir also: wer gebadet ist, braucht sich nicht zu waschen —, so meint Jesus damit das von Petrus erwähnte Waschen der Hände und des Kopfes, mit

dem Gebadetwerden dagegen die Fußwaschung, die Jesus tatsächlich an allen vorgenommen hat. Sie macht also ganz rein, aber sie hilft nicht zur Reinigung von den Sünden, mit denen man sich später wieder befleckt; einer solchen Reinigung bedarf es vielmehr überhaupt nicht. Das ist mithin in der Tat eine ganz andere Erklärung, als in V. 12 ff.; nur zeigt das entgegengesetzte Urteil der genannten Kritiker, daß auch hier wieder nicht die eine Erklärung auf eine Grundschrift, die andere auf einen Bearbeiter zurückgeführt werden kann, sondern wir haben es mit zwei verschiedenen Deutungen zu tun, die nachträglich zusammengestellt wurden. Welche von ihnen geschichtlich die ursprünglichere sein dürfte, werden wir nachher sehen. Dann wird sich auch ergeben, inwiefern V. 6f. (Herr, du solltest mir die Füße waschen? — was ich tue, verstehst du jetzt noch nicht, du wirst es aber nachher erkennen) als ein junger Zusatz bezeichnet werden kann; wenn SCHWARTZ die Verse als eine Zutat des Bearbeiters ansieht, so ist das offenbar schon dadurch ausgeschlossen, daß sich 8f. (du sollst mir in Ewigkeit nie die Füße waschen — wenn ich dich nicht wasche, so hast du keinen Teil an mir — Herr, nicht nur meine Füße, sondern auch die Hände und das Haupt) doch an sie anschließt. Scheidet von DOBSCHÜTZ vielmehr V. 9f. aus, so ist das deshalb unmöglich, weil sich daran wieder V. 11 (er kannte nämlich seinen Verräter) anschließt; im übrigen wird sich auch dieser Zug später als eine Weiterbildung der hier verwendeten Tradition erweisen, ebenso wie die Notiz V. 11, die LEPSIUS, A. MEYER und SPITTA dem Bearbeiter zuschreiben, und schon der Schluß von V. 10 (*ἀλλ' οὐχὶ πάντες*), den VÖLTER mit Recht hinzunimmt. Aber zu literarischer Kritik liegt hier überall kein genügender Grund vor.

Auch in der zweiten Hälfte des Abschnittes sprengt V. 16 (*ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ ἔστιν δοῦλος μεῖζον τοῦ κυρίου αὐτοῦ, οὐδὲ ἀπόστολος μεῖζον τοῦ πέμψαντος αὐτόν*) nicht so den Zusammenhang, daß er mit PIERSON und NABER, WELLHAUSEN und BOUSSET ausgeschieden werden müßte (CRAMER urteilt so nur über die zweite Vershälfte); im Gegenteil, direkt an V. 15 (*ἐπόδειγμα γὰρ ἔδωκα ὑμῖν ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῇτε*) schließt sich 17 (*εἰ ταῦτα οἴδατε, μακάριοί ἐστε ἂν ποιῇτε αὐτά*) offenbar nicht an. WENDT und SCHWARTZ halten dann V. 18f. (BOUSSET wenigstens V. 18, LEPSIUS, der im übrigen von hier ab wieder zahlreiche Umstellungen vornimmt,

V. 18 b), wodurch die an die Jünger gerichtete Zusage der Glückseligkeit eingeschränkt wird, für eingeschoben — denn einer solchen Einschränkung habe es bei dem beschränkten Charakter jener Zusage gar nicht bedurft und an V. 19 (*ἐπεὶ ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸς τοῦ γενέσθαι, ἵνα πιστεύσητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγὼ εἰμι*) schliesse sich 20 (*ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ λαμβάνων ἂν τινα πέμψω ἐμὲ λαμβάνει, ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με*) nicht an. So versetzt VENEMA diesen Vers vielmehr hinter 16 und erklären ihn LANGE, KUINÖL, VAN DE SANDE BAKHUYZEN, CRAMER und CORSSSEN, sowie wieder BOUSSET für interpoliert; aber man braucht nur ein „daher“ (da ich nämlich derjenige bin, als der ich mich bezeichne) zu ergänzen, so paßt V. 20 ganz gut zu dem unmittelbar vorhergehenden. Gewiß steht es Matth. 10, 40 und Luk. 10, 16 in einem andern Zusammenhang und war auch V. 18 f. hier nicht nötig; aber das beweist alles wieder nicht, daß hier Quelle und Überarbeitung zu unterscheiden sind, sondern nur (wie auch MERX urteilt), daß die zu grunde liegende Überlieferung nicht einheitlich war.

Untersuchen wir den Abschnitt auf seine Geschichtlichkeit, so müssen wir doch die Prüfung der Zeitangabe auf später verschieben. Daß sie überhaupt besagen will, diese Mahlzeit habe vor dem Pascha stattgefunden, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden; ZAHNS Behauptung: „indem Johannes mit nachdrücklicher Betonung sagt, daß das den Ereignissen vorangehende Wissen Jesu um seinen jetzt bevorstehenden Hingang schon vor dem Passafest ihm eignete, sagt er auch, daß die im Folgenden darzustellenden mannigfaltigen Erweisungen der Liebe Jesu zu den Seinigen in die Zeit dieses Festes fallen“ (525), wird nur denen einleuchten, die es als ihre Aufgabe betrachten, Johannes nach den Synoptikern zu erklären, um so die zwischen beiden bestehenden Meinungsverschiedenheiten zu beseitigen.

Die Fußwaschung selbst könnte ja historisch sein, obwohl sie von den Synoptikern nicht erwähnt wird; aber der Bericht läßt sich auch unter der entgegengesetzten Voraussetzung erklären. Das Wort vom Dienen Mark. 10, 43 ff., Matth. 20, 26 ff. erscheint bei Lukas (22, 26 f.) in der Erzählung vom letzten Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern und mit dem Zusatz: denn wer ist der Größere, der zu Tisch liegende oder der

Dienende? Nicht der zu Tisch liegende? Ich aber bin in eurer Mitte wie der Dienende — und daraus kann (sei diese Verlegung und Formulierung nun den andern Synoptikern gegenüber später oder ursprünglicher) offenbar die Geschichte bei Johannes sehr wohl entstanden sein. Denn wenn Jesus bei der letzten Mahlzeit seinen Jüngern gedient haben sollte, dann lag es am nächsten, genauer anzunehmen, er habe ihnen die Füße gewaschen. Die Erklärung, die Jesus V. 12 ff. hinzufügt, ergab sich ja dann auch von selbst; wenn er in V. 16 das Wort: der Knecht ist nicht größer als der Herr und der Apostel nicht größer als der, der ihn gesandt hat — zur Begründung dieser Ermahnung verwendet, so erinnert das wieder an Luk. 6, 40, während Matth. 10, 24 und auch Joh. 15, 10 der Sinn ist: der Jünger und Knecht hat kein besseres Schicksal zu erwarten. Zur Erklärung von Joh. 13, 17 (*εἰ ταῦτα οἴδατε, μακάριοί ἐστε ἐὰν ποιῇτε αὐτά*) braucht man wohl nicht erst auf das Gleichnis vom Hausbau auf den Fels und den Sand Matth. 7, 24 ff., Luk. 6, 47 ff. zu verweisen; warum dann V. 18 f. angeschlossen und auch warum Jesus überhaupt diese Ankündigung des Verrats in den Mund gelegt wurde, sahen wir ja schon — hier wird geradezu gesagt, er habe davon im voraus gesprochen, damit, wenn es eintrete, man glaube, daß er es sei (d. h. dasjenige, was er sein wollte). Und endlich wurde in dem vorhin angegebenen Sinne noch das Wort V. 20 hinzugefügt.

Aber diese Auffassung — insofern hat WELLHAUSEN mit seinem Urteil über den späteren Ursprung von V. 6 ff. recht — befriedigte später nicht mehr; man fand es vielleicht sogar bedenklich, daß Jesus, nur um seinen Jüngern ein Vorbild zu geben, ihnen die Füße gewaschen haben sollte. Und zugleich mußte man dem Einwand begegnen, das würden sich diese doch nicht haben gefallen lassen. Gewifs, antwortete man, Simon Petrus, der ja so oft die übrigen vertrat, weigerte sich auch, aber Jesus sagte zu ihm: was ich tue, weißt du jetzt noch nicht, du wirst es aber später erfahren. Das kann sich nicht auf die Erklärung seines Verhaltens beziehen, die Jesus alsbald gibt, sondern nur auf ein Verständnis desselben, das Petrus und den übrigen Jüngern erst später aufgehen wird — worin es bestehen dürfte, werden wir gleich sehen. Zunächst erzählte man, da Petrus mit dieser Erklärung nicht viel geholfen war, habe er sich noch einmal geweigert, Jesus aber habe ihm gesagt: wenn



ich dich nicht wasche, so hast du keinen Teil an mir. Nun habe Petrus auch die Hände und das Haupt gewaschen haben wollen, aber Jesus habe das als überflüssig erklärt, da der Gebadete ganz rein sei und das auch von den Jüngern gelte. Wir sahen schon vorhin, daß sich dieses *λελουµένος* wohl auf die Fußwaschung bezieht; wird aber für sie auf einmal dieser, sonst für die Taufe übliche Ausdruck gebraucht, so liegt darin wohl, daß durch die Fußwaschung die Taufe, durch die man ja in der Tat an Jesus Anteil gewinnt, abgebildet werden sollte, daß also durch die Fußwaschung die Jünger, die nicht getauft worden waren (darüber reflektiert auch der Hermashirt, *sim.* IX, 16, 2 ff.), doch gereinigt worden seien. Das ist denn auch der Sinn der Handlung, den Petrus erst später verstehen soll. Daß dadurch zugleich gegen die Forderung einer wiederholten Taufe, wie sie im Judentum oder auch bei den Johannesjüngern üblich gewesen sei, polemisiert werden sollte, braucht man nicht anzunehmen; es ist vielleicht sogar zu bestreiten, da sonst die Taufe diesen jüdischen Reinigungen gleichgestellt worden wäre, und das war kaum die Meinung dieser Kreise. Eher könnte man daraus, daß dieser Sinn der Fußwaschung Petrus erst später aufgehen soll, schließen, daß nicht nur diese Deutung später, sondern die ganze Taufe erst nach Jesu Tode aufgekommen sei; aber das wäre keineswegs zwingend. Die Worte: aber nicht alle — und die Erklärung dieser Äußerung wurden angeschlossen, weil das: ihr seid rein — dieser Beschränkung zu bedürfen schien; so läßt sich auch dieser Abschnitt der Geschichte vollständig erklären.

Weshalb sie der Evangelist überhaupt bringt, deutet er selbst in seinen einleitenden Worten an: das Leiden Jesu sollte nicht als eine Niederlage, sondern auf der einen Seite als ein Hingang zum Vater, auf der andern als Beweis der Liebe Jesu bezeichnet werden. Damit man aber nicht meinte, das gelte nur von dem Leiden, schaltete er vorher die Worte ein: nachdem er die Seinen, die in der Welt waren, schon immer geliebt hatte — und um die Größe jener Liebe recht ins Licht zu stellen, fuhr er dann fort: als der Teufel es Judas schon ins Herz gegeben hatte, daß er ihn verraten sollte, da wusch er auch diesem noch die Füße. Nur so kann nämlich auch der gewöhnliche Text von V. 2 verstanden werden; „nur um den Namen des Verräters nachdrucksvoll an den Schluß zu bringen, hat die Umstellung stattgefunden“ (H. HOLTZMANN-BAUER 233).

Ob dem etwa das Folgende widerspricht, werden wir gleich sehen; die Theorie von BACON, hier sei Kap. 15 f. einzuschalten, wird besser erst später besprochen.

### Die Ankündigung des Verrats (13, 21—30).

WENDT erklärt unter GOGUELS Beifall diesen ganzen Abschnitt für eine Zutat des Evangelisten, „entsprungen aus dem gleichen Interesse wie jene (angebliche) Einschaltung V. 18 f.: nachdrücklich zu betonen, daß Jesus durch den Verräter nicht getäuscht und überrascht worden ist. Die Erzählung V. 21—30 ist nicht etwa insofern ein notwendiges Glied des Ganzen, als sie zur Motivierung einer mit V. 31 eintretenden neuen Wendung der Rede dient. Denn eine entscheidende Wendung des Gedankens tritt hier bei V. 31 gar nicht ein. Die Ermahnung zur dienenden Liebe, die Jesus im Anschluß an die vorbildliche Fußwaschung in V. 12—17 und 20 gegeben hat, wird in V. 34 f. noch fortgeführt . . . Die Episode V. 21—30 hängt also mit den folgenden Worten nicht innerlich zusammen; sie unterbricht vielmehr den Zusammenhang“ (I, 150 f.). Aber all das kann hier so wenig wie sonst bei Johannes den späteren Ursprung eines Abschnitts beweisen. SCHWARTZ, WELLHAUSEN und BOUSSET, die über die Verse ebenso urteilen, begründen das daher auch anders. Sie meinen, in V. 27, wo der Teufel erst mit dem Bissen, den Jesus Judas reicht, in ihn fährt, sei V. 2, wovon eben vorhin die Rede war, noch unbekannt. Aber wenn jenen Vers und das, was mit ihm zusammengehört, trotzdem der Bearbeiter hinzugesetzt haben soll — könnte sich dann nicht auch schon der ursprüngliche Verfasser das Verhältnis beider Verse so gedacht haben, daß der Teufel zwar Judas schon vorher den Gedanken des Verrats ins Herz gegeben hatte, aber erst später förmlich in ihn hineinfuhr und ihn nun dazu trieb, sein Vorhaben auszuführen? Daß dazu jetzt keine Zeit mehr war, ist ein Einwurf, der selbst, wenn er zuträfe, doch noch nicht hierhergehörte; außerdem aber kann man sich sehr wohl denken, entweder daß Judas schon vorher mit den Hohenpriestern und Pharisäern verhandelt, oder auch, daß er das erst jetzt getan haben soll — es wäre selbst dazu schließlic noch Zeit gewesen. Wenn SCHWARTZ und BOUSSET endlich an V. 28 auffällig finden, daß die Jünger alle, auch den Lieblingsjünger nicht ausgenommen, der doch sicher Jesu Worte gehört hatte, die Ankündigung des Verrats sofort

vergessen haben sollten, so haben WELLHAUSEN und A. MEYER daraus richtiger geschlossen, daß V. 28 f. in jene Interpolation wieder interpoliert worden sei. Aber in Wahrheit ergibt sich auch das auf diese Weise noch nicht; denn jeder Leser versteht natürlich die Verse so, daß von den mit Jesus zu Tisch liegenden mindestens der Lieblingsjünger, dem Jesus den Verräter bezeichnet hatte, und wohl auch Petrus, auf dessen Veranlassung jener Jesus um diese Bezeichnung gebeten hatte, ausgenommen sein sollen.

Damit sind auch schon die meisten Bedenken, die ZURHELLEN gegen V. 21—25 oder 26 a. 27 a. 28 f. vorbringt, zurückgewiesen. Wenn außerdem V. 21 (wahrlich, wahrlich, ich sage euch, einer von euch wird mich verraten) der eigentümlichen Ankündigung des Verrats in 18 gegenüber als eine schwache Dublette nach Matthäus (warum übrigens gerade nach Matthäus?) bezeichnet wird, so beweist das noch nicht, daß dieser Vers und das Folgende später hinzugesetzt sei, ebenso wenig, wenn die Szene V. 23—25, wo zwischen dem Jüngerkreise, als dessen Sprecher Petrus erscheint, und Jesus der ungenannte Jünger als Vermittler eingeschoben wird, überaus künstlich genannt wird. Daß in V. 27 der sonst bei Johannes fehlende Ausdruck *σατανᾶς* begegnet, erklärt sich daraus, daß hier Luk. 22, 3 benutzt ist; daß das aber nur bei dem Interpolator vorkomme, ist bereits durch das Vorstehende widerlegt worden. Auch daß *μετὰ τὸ ψωμίον* V. 27 eine Dublette zu *λαβὼν τὸ ψωμίον* V. 30 und dieser Vers die natürliche Fortsetzung von 26 sei, beweist nichts, vor allem konnte nach 20 doch wohl nicht gleich mit 26 b. 27 b (da tauchte er den Bissen ein, nahm und gab ihn Judas, dem Sohne Simons des Iskarioth. Da sprach Jesus zu ihm: was du tust, tue bald) fortgefahren werden; denn das hätte in der Tat niemand verstanden. Wohl wird, wie auch A. MEYER meint, V. 28 f., wo, auch wenn man von den mit Jesus zu Tisch liegenden den Lieblingsjünger und Petrus ausnimmt, doch ein unter diesen Umständen unmögliches Mißverständnis angenommen wird, erst von dem Evangelisten hinzugesetzt sein; aber das Übrige wird ihm schon die Tradition dargeboten haben.

Unmöglich ist an ihr, wie gesagt, zunächst jenes Mißverständnis der Jünger, ferner die Vorstellung, daß, nachdem Judas den Bissen genommen hatte, und wohl infolge davon (deshalb wird die Notiz in V. 30 noch einmal wiederholt) der Teufel

in ihn gefahren sei, endlich und vor allem aber die ganze Ankündigung des Verrats. Hätte Jesus so direkt Judas namhaft gemacht, wenngleich nur vor dem Lieblingsjünger und Petrus, so hätten doch mindestens diese ihn zurückzuhalten versuchen müssen, oder, wenn sie dazu keine Zeit gehabt haben sollten, so hätte doch Judas nicht erwarten können, nun noch sein Vorhaben auszuführen. Freilich gilt das auch gegen die Darstellung bei Matthäus, wenn anders da das: du sagst es —, das Jesus auf die Frage des Judas: bin ich's, Rabbi? antwortet, bedeuten soll: ja. Man kann sich schon schwer denken, daß Jesus, wie bei Markus und Lukas, zu seinen Jüngern gesagt haben sollte: einer von euch, der mit mir ist, wird mich verraten, oder: die Hand meines Verräters ist mit mir an dem Tisch; denn dann hätte er doch einen bestimmten im Auge haben und hätte sich Judas sagen müssen: du bist durchschaut und wirst dein Vorhaben nicht ausführen können. Jesus wird also — noch weiter brauchen wir in der Kritik nicht zu gehen — nur im allgemeinen gesagt haben, wie ja auch die Evangelisten berichten, vielleicht würde ihn sogar einer, der mit ihm ist, verraten; später wurde diese Ahnung, wie so manche andere — und hier lag ja dazu noch der besondere Grund vor, das Bedenken, daß Jesus von einem seiner Jünger verraten worden war, möglichst zu beseitigen — bestimmter gefaßt, einmal so, daß Jesus es Judas selbst auf den Kopf zugesagt, das anderemal so, daß er seinem Lieblingsjünger und durch ihn Petrus zu verstehen gegeben habe, derjenige, dem er den Bissen eintauchen und geben würde, sei sein Verräter, und daß er dann entsprechend mit Judas verfahren sei.

Die Voraussetzung für diese letztere Form der Tradition war natürlich, daß diese beiden Jünger Jesu besonders nahe gestanden haben sollten. Von Petrus wußte man das nun aus der sonstigen Überlieferung; dann aber wird wohl auch der Lieblingsjünger weder von dem vierten Evangelisten, noch von der ihm vorarbeitenden Tradition einfach erfunden worden und in diesem Sinne eine Idealfigur sein. Auch daß für ihn Paulus Modell gestanden habe oder daß unter ihm der Presbyter Johannes, von dem wir später noch hören werden, oder gar der wiederauferweckte Lazarus zu verstehen sei, ist dadurch ausgeschlossen, daß mit dem Lieblingsjünger doch wohl einer der Zwölf gemeint sein muß. Allerdings behaupten BOUSSER (Die Offenbarung Johannis 44, 2) und HEITMÜLLER, im Johannes-



evangelium würde ein ziemlich deutlicher Unterschied zwischen den Zwölfen und den Jüngern des Herrn gemacht und würden jene mit einer gewissen Geringschätzung behandelt; aber das folgt daraus, daß sie nur 6, 67. 70f. 20, 24 erwähnt werden, entfernt noch nicht; vielmehr genügt nach JÜLICHERS treffendem Wort die ersterwähnte Stelle „zum Beweise dafür, daß Johannes den Boden der synoptischen Geschichte nicht verlassen will“ (372). Wir werden also in der Tat auch hier, wo nach den Synoptikern nur die Zwölf gegenwärtig waren, an einen von ihnen denken müssen, aber nicht an Andreas, der zuerst Jesus nachfolgte (1, 40), oder Nathanael, den Israeliten, in dem kein Falsch ist und der sofort Jesus als den Sohn Gottes erkennt (1, 47. 49), sondern an einen, der auch bei den Synoptikern Jesus schon besonders nahe steht, d. h., da Petrus nicht in Betracht kommt, an einen der Zebedaiden. Daß auch die Bezeichnung des Lieblingsjüngers als dessen, der an Jesu Brust lag, aus der Bitte der Zebedaiden bzw. ihrer Mutter Mark. 10, 37, Matth. 20, 21, zur Rechten und Linken Jesu sitzen zu dürfen, entwickelt sei, ist freilich wohl zu viel behauptet; immerhin darf man auch aus dieser Erzählung schließen, daß die Zebedaiden als Jesus besonders nahestehend galten. Daß unter dem Lieblingsjünger des vierten Evangeliums aber nicht Jakobus, sondern Johannes zu verstehen ist, darf man vielleicht schon an dieser Stelle daraus entnehmen, daß Petrus und Johannes auch in der lukanischen Literatur zusammengestellt werden, nämlich Luk. 22, 8, act. 3, 1 ff. 4, 13 ff. 8, 14 ff. Auch Luk. 8, 51. 9, 28 wird Johannes, anders als bei Markus und Matthäus, und ebenso act. 1, 13 gleich hinter Petrus genannt, während in den andern Apostelkatalogen bei den Synoptikern zunächst Jakobus oder Andreas folgt. Daß Kephas und Johannes auch Gal. 2, 9 zusammengestellt werden (denn der hier an erster Stelle erwähnte Jakobus ist nicht der Zebedaide, sondern der Herrenbruder), hat dagegen den Grund, daß zur Zeit dieses sog. Apostelkonzils, wie wir später sehen werden, der Zebedaide Jakobus gar nicht mehr am Leben war.

So kann man also aus dieser Stelle auch nicht schließen, daß Jesus unter jenen drei Lieblingsjüngern neben Petrus in der Tat eben Johannes besonders nahe gestanden hätte, vielmehr spricht dagegen, daß er in den Synoptikern nirgends so wie jener hervortritt. Johannes wird seine Stellung als Lieblingsjünger Jesu also vielmehr dem Umstande verdanken, daß er,

wie die anderen im Johannesevangelium erwähnten Jünger, in gewissen Kreisen besonders bekannt und beliebt war, aber nachdem er diese Stellung einmal eingenommen hatte, konnte er nun auch, zugleich mit Petrus, in dieser Geschichte ihr entsprechend eingeführt werden.

Wenn es noch zu Anfang heisst, Jesus sei im Geiste verwirrt worden, so erklärt sich dieser Ausdruck ja aus dem Folgenden; ausserdem hat wohl auch hier wieder die Erzählung vom Gebetskampfe in Gethsemane eingewirkt, der ja dann später an derjenigen Stelle, wo ihn die Synoptiker bringen, ausfällt. Umgekehrt gegen Ende stammt der Ausdruck: da fuhr der Satan in Judas —, wie wir schon gesehen haben, aus Lukas; wenn das aber hier abweichend von diesem auf den Empfang des Bissens durch Jesus zurückgeführt wird, so gilt doch wohl der unwürdige Genuß des Abendmahls — und es ist ja nach den Synoptikern bei dieser Gelegenheit gefeiert worden — als verhängnisvoll: Dafs dem als Gegenbild eine magische Theorie von der Eucharistie entsprechen müfste, wie sie als johanneisch nicht nachweisbar sei, darf man nicht sagen; denn einmal konnte sich die Vorstellung, dafs unwürdiger Genuß des Abendmahls schade, wohl auch bilden, wenn eine solche magische Theorie von diesem noch nicht existierte; dann aber haben wir ja oben gesehen, dafs sie in der Tat in den Kreisen, aus denen das Johannesevangelium hervorging, vorhanden gewesen sein dürfte, auch wenn sie von dem Evangelisten selbst nicht geteilt wurde. Endlich der Schluss: nachdem Judas den Bissen genommen hatte, ging er alsbald hinaus; es war aber Nacht — will natürlich schauerlich wirken; im übrigen aber glaube ich nicht, dafs der Evangelist mit dieser Episode in erster Linie ein Gegenbild zu dem Vorhergehenden habe entwerfen wollen. Vor allem wird er jene Bedenken gegen den Verrat dadurch haben beseitigen wollen, dafs er ihn Jesus vorher ankündigen, ja selbst herbeiführen liefs — einmal durch die Darreichung des Bissens und dann noch durch die Aufforderung: was du tust, das tue rasch.

### Die Ankündigung der Verherrlichung Jesu und der Verleugnung des Petrus (13, 31—38).

Sehen wir auch hier von den Versuchen, spätere Abschnitte schon in dem Schluss von Kap. 13 unterzubringen, zunächst ab, so hält WELLHAUSEN diese Verse wieder durchaus für später

— hauptsächlich wohl, weil das Wort V. 33: wo ich hinkomme, könnt ihr nicht hinkommen — dem andern 14, 4: und wo ich hingehe, den Weg kennt ihr — widerspreche. Aber dieser Widerspruch, der sich übrigens auch auf andere Weise lösen liefse, ist gar nicht vorhanden, und noch weniger können die von WELLHAUSEN sonst noch angeführten sprachlichen Gründe etwas beweisen. SPITTA und VÖLTER schreiben daher zunächst auch nur V. 31b f. (*νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ· καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ, καὶ εἰς τὸν αἰῶνα αἰῶνων*) dem Bearbeiter zu, ersterer, weil es sich nicht an das unmittelbar vorhergehende anschliesse. Und in der Tat, so, wie SCHWARTZ will, als ob nämlich die Verherrlichung des Menschensohnes und Gottes in der Ankündigung, ja Herbeiführung des Verrats bestünde, sind die beiden Verse sicher nicht zu verstehen. Eher könnte man mit B. WEISS (Handbuch über das Evangelium des Johannes<sup>6</sup> 1880, 505) sagen: „das *νῦν* bezieht sich darauf, daß mit dem Weggehen des Judas die Stunde gekommen, die Jesu irdischem Wirken ein Ende macht“, aber auch das ist noch etwas gesucht. So muß man in den Worten, die in 12, 23. 28 und 17, 1. 5 eine Parallele haben, wohl vielmehr eine besondere Überlieferung sehen, die hier verwendet wird, weil sie im allgemeinen in diese Zeit paßt. Geht es dann in V. 33 weiter: Kinder, noch eine kleine Weile bin ich bei euch; ihr werdet mich suchen, und wie ich den Juden sagte: wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen, so sage ich jetzt auch euch — so hält das WELLHAUSEN für die ursprüngliche Fortsetzung, dagegen SPITTA erklärt auch diesen „stimmungslosen Rückweis auf 7, 33f. und die unrichtige Beziehung der dortigen Rede auf seinen Hingang zum Vater“ (339) für ein Werk des Bearbeiters. Aber daß diese Beziehung nicht unrichtig war, sahen wir schon; „stimmungslos“ ist ein Geschmacksurteil, das nichts entscheidet; liegt hier eine besondere Überlieferung vor, so wird man deshalb höchstens mit BOUSSET die Verweisung auf jene andere als Zutat des Bearbeiters betrachten dürfen. Die dann folgende Proklamierung des neuen Gebots der Bruderliebe (denn *καὶ ἀγαπᾷτε* wird nicht etwa mit dem früheren VENEMA in *καὶ ἀγαπᾷτε* abzuändern sein) schließt sich nach SPITTA gut an die ersten Worte von V. 33 an, während sie nach WELLHAUSEN, SCHWARTZ, ZURHELLEN, VÖLTER und eventuell auch HEITMÜLLER später ist. In der Tat knüpft die Frage des Petrus in V. 36: Herr, wo gehst du hin? — an 33 an; aber das beweist

noch nicht, daß sie unmittelbar darauf folgte. Vielmehr handelt es sich bei jener Frage wieder um ein solches Mißverständnis, wie es der Evangelist hinzuzutun pflegt, um seine Erzählung zu beleben; erklären CORSEN, SCHWARTZ, BOUSSET, ZURHELLEN, SPITTA, BACON, GOGUEL und VÖLTER auch den ganzen Schluß des Kapitels für später, so veranlaßt sie dazu vor allem der Anfang des folgenden, über den wir erst nachher reden können. Daß in dem bisher betrachteten Abschnitt in der Tat verschiedene ursprünglich gegeneinander selbständige Traditionen zusammengestellt sind, wird die Prüfung seines geschichtlichen Wertes zeigen.

Dabei brauchen wir indes von den Worten in V. 31—33 nicht noch einmal zu sprechen; denn was darüber zu sagen ist, wurde schon teils bei 12, 23. 28, teils bei 7, 33f. erwähnt. Auch weshalb zunächst das erste Wort hier gebracht wird, sahen wir bereits, das zweite schloß sich daran leicht an, und an dieses als ein Abschiedswort wieder das neue Gebot der Liebe. Jesus selbst hatte dieses, namentlich in dem Sinne, wie es hier gemeint ist, als Gebot der Liebe nicht zum Nächsten, sondern zum christlichen Bruder, freilich wohl nicht als etwas Neues bezeichnet; er hatte, wie die Synoptiker (Mark. 12, 28ff. und Par.) berichten und seiner sonstigen Stellung zum Gesetz entsprach, das alttestamentliche Gebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten nur als das erste im Gesetz bezeichnet. Aber da diese dann von Paulus übernommene Zurückführung des Gesetzes auf das Gebot der Liebe in der Tat etwas Neues und dieses selbst wieder ebenfalls schon von Paulus (I. Thess. 4, 9, Gal. 5, 13ff., Röm. 12, 10, vgl. auch I. Petr. 1, 22, Hebr. 13, 1) besonders auf die christlichen Brüder bezogen worden war, so konnte auch Jesus leicht ein Wort, wie wir es hier lesen, in den Mund gelegt werden.

Weiterhin die Ankündigung der Verleugnung des Petrus, die sich auch bei den Synoptikern findet, könnte ja, wenn anders sich die Verleugnung selbst später als geschichtlich erweisen wird und Petrus vorher ausdrücklich seine Anhänglichkeit an Jesus beteuert haben sollte, ebenfalls historisch sein. Aber auch dann und wenn das *τοίς* ursprünglich sprichwörtlich gemeint oder *ex eventu*, bez. auf Grund der späteren Überlieferung von der Verleugnung hinzugesetzt sein sollte, bliebe die Genauigkeit der Vorhersage auffällig: bevor der Hahn kräht — wie es mit dem von manchen Handschriften des Markusevangeliums auch



dargebotenen *δῖς* steht, brauchen wir hier nicht zu untersuchen — wirst du mich verleugnen. Es kommt hinzu, daß die bei den Synoptikern vorangehenden Worte Jesu: ihr werdet alle an mir Anstoß nehmen, denn das ist schon Sach. 13, 7 angekündigt, aber nach meiner Auferweckung werde ich vor euch hingehen nach Galiläa — Simon, Simon, siehe, der Satan hat sich ausgebeten, euch zu sichten wie den Weizen; ich aber habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht ausgehe, und wenn du dich dereinst bekehrst, so stärke deine Brüder — sämtlich *vaticinia ex eventu* sein werden, Jesus in den Mund gelegt, um den Anstoß, den man an der Flucht der Jünger und der Verleugnung des Petrus nahm, zu verringern. So werden wir also auch die Ankündigung derselben beurteilen müssen und haben damit zugleich erklärt, weshalb sie Johannes bringt. Im einzelnen schließt er sich offenbar auch hier wieder an Lukas an; denn

1. findet die Ankündigung auch bei diesem noch im Anschluß an das letzte Mahl, nicht, wie bei Markus und Matthäus, erst auf dem Wege nach dem Ölberge statt;

2. geht ihr auch bei Lukas die Erklärung des Petrus, mit Jesus sterben zu wollen, voraus, während sie bei Markus und Matthäus darauf folgt, und

3. heißt es auch bei Lukas, ganz ähnlich wie Joh. 13, 38: οὐ φωνήσει σήμερον ἀλέκτωρ ἕως τοῖς ἀπαρνήσῃ μὴ εἰδέναι με, dagegen bei Markus und Matthäus: (σήμερον) (ἐν) ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν (ἢ) (δὲς) ἀλέκτορα φωνῆσαι τοῖς με ἀπαρνήσῃ (oder ἀπαρνῆσῃ με).

Weil in dieser Überlieferung die Versicherung des Petrus, für Jesus sterben zu wollen, voranging, konnte das Ganze endlich in der Weise, wie es hier geschieht, an das Wort V. 33 angeschlossen werden: Petrus habe das nicht verstanden und gefragt: Herr, wo gehst du hin, Jesus habe ihm darauf geantwortet: wo ich hingeh, dahin kannst du mir jetzt nicht folgen, du wirst es aber später tun — eine Ankündigung seines Märtyrertodes, wie wir sie auch 21, 18f. finden werden —, und nun habe Petrus wieder geantwortet: warum nicht? ich will mein Leben für dich dahin geben. So läßt sich auch dieser Abschnitt vollständig erklären.

## Die erste Abschiedsrede (Kap. 14).

Kap. 14 wird von WENDT, WELLHAUSEN und SPITTA aus der Quelle abgeleitet, die nach letzterem mit 13, 35 abschloß. Dazu paßt es freilich nicht besser als zu dem unmittelbar vorhergehenden, von dem es alle drei eben genannten trennen wollen; aber der mangelhafte Zusammenhang mit diesem beweist nur, daß wir es hier wieder mit einer ursprünglich selbständigen Überlieferung zu tun haben. Man braucht also auch nicht mit WELLHAUSEN anzunehmen, daß vor V. 1 (euer Herz erschrecke nicht) etwas ausgefallen sei. Wenn er dann nach dem Vorgange von BLASS und unter dem Beifall von SCHWARTZ, ZURHELLEN, P. W. SCHMIDT, GOGUEL, event. auch HEITMÜLLER die ersten Worte von V. 3: *ἐὰν πορευθῶ καὶ ἐτοιμάσω τόπον ὑμῖν* für später erklärt, so genügt dazu das Zeugnis des Aphraates und syr<sup>sin</sup> jedenfalls noch nicht, die Worte konnten leicht ausfallen, indem das Auge des Abschreibers von dem ersten *τόπον ὑμῖν* gleich zu dem zweiten abirrte. WELLHAUSEN macht daher für seine Theorie auch noch Folgendes geltend: „in V. 2 (*ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς μου μοναὶ πολλαὶ εἰσιν· εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν, ὅτι πορεύομαι ἐτοιμάσαι τόπον ὑμῖν*) sagt Jesus, er werde nicht bloß zeitweilig zu einem bestimmten Zweck von den Jüngern scheiden. Dagegen nach dem gewöhnlichen Wortlaut des V. 3 (*καὶ ἐὰν πορευθῶ καὶ ἐτοιμάσω τόπον ὑμῖν, πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήμψομαι ὑμᾶς πρὸς ἑμαντόν, ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ᾗτε*) würde er seine Rückkunft in dem Bedingungssatz als möglich konzedieren und in der Apodosis als wirklich behaupten. Durch die Auslassung des Bedingungssatzes wird dieser Widerspruch beseitigt. Dann ist V. 3 die Fortsetzung von V. 2, abhängig von *εἶπον ἂν ὑμῖν* und also lediglich hypothetisch. ‘Bei meinem Vater ist reichlich Raum, sonst hätte ich euch gesagt: ich gehe hin, euch Quartier zu bereiten, und komme dann wieder, euch zu holen, damit ihr seiet, wo ich bin’“ (63). SCHWARTZ will auch diesen Finalsatz streichen, da er sich in den Irrealis schlecht einfüge; aber diese ganze Auffassung der Periode ist wenig wahrscheinlich. Gewiß dürfen die Worte: *εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν, ὅτι πορεύομαι* κτλ. nicht übersetzt werden: wenn es nicht so wäre, so hätte ich es euch gesagt; denn ich gehe hin — das *ὅτι* muß „daß“ bedeuten. Aber faßt man nun V. 2b als Aussage und nimmt damit die Mitte von 3 zusammen, so versteht

man den Satz auch nicht. Sollte, wie WELLHAUSEN meint, die Parusie geleugnet werden, so wäre das doch wohl direkter und deutlicher geschehen; in V. 2 sagt Jesus ja tatsächlich nicht, „er werde nicht blofs zeitweilig zu einem bestimmten Zweck von den Jüngern scheiden“, sondern nur, er gehe hin, um seinen Jüngern eine Stätte zu bereiten. So wird man den Vers doch wohl als Frage auffassen müssen; denn wenn dagegen eingewandt wird, so habe Jesus vorher noch gar nicht gesprochen, so sind, wie H. HOLTZMANN-BAUER (244) sagt, „die Selbstzitate im vierten Evangelium immer ungenau“, in dieser Form aber war der Gedanke in der Tat 12, 36 schon dagewesen. Denn in dem: wo ich bin, wird auch mein Diener sein — lag, dafs Jesus den Seinigen die Stätte bereiten würde. Dann aber braucht man auch die ersten Worte von 14, 3 nicht mehr dem Bearbeiter zuzuschreiben. Denn dafs sie auch sprachlich nach WELLHAUSENS Ausdruck weder Fisch noch Fleisch seien, trifft nicht zu. Dafs das Satzglied „im Hinblick nach vorn“ eigentlich „irreale Hypothese“ sein müfste, ist schon widerlegt; aber auch „im Hinblick nach hinten“ müfste es kein Zeitsatz im Futurum exactum sein, sondern Jesus konnte auch sagen: wenn ich auch jetzt hingehe, so komme ich doch wieder. Wir können also in diesen Versen, wenngleich sie der Tradition entnommen sein mögen, doch nicht Überlieferung und Bearbeitung unterscheiden.

In V. 4 (*καὶ ὁπου ἐγὼ ἐπάγω οἴδατε τὴν ὁδόν*) lassen SPITTA und VÖLTER eine Interpolation beginnen, die nach ersterem bis 11, nach letzterem bis 26 reicht. Und in der Tat paßt V. 4 nicht recht zum Vorhergehenden, auch wenn man es noch ohne Rücksicht auf das Folgende versteht. Aber deshalb braucht hier noch nicht eine längere Einschaltung (nach SPITTA aus einer anderen Quelle) zu beginnen. In V. 5 (*λέγει αὐτῷ Θωμᾶς· κύριε, οὐκ οἶδαμεν ποῦ ἐπάγεις· πῶς οἶδαμεν τὴν ὁδόν;*) haben wir es vielmehr wieder mit einem jener törichten Mißverständnisse zu tun, durch die der Evangelist seine Darstellung zu beleben sucht; damit hängt auch schon 4 zusammen, in dem man also nicht mit SCHWARTZ die Worte *ὁπου ἐγὼ ἐπάγω* für später erklären darf. Schließt sich 6: ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, keiner kommt zum Vater, als durch mich — doch recht gut an 3 an: ich will wiederkommen und euch zu mir nehmen, damit ihr seid, wo ich bin. Man braucht also auch die Worte *καὶ ἡ ἀληθεια καὶ ἡ ζωὴ* nicht mit ZURHELLEN als

Zusatz anzusehen. Ebensowenig fällt die metaphysische Spekulation, die V. 7 (wenn ihr mich erkannt hättet, würdet ihr auch meinen Vater kennen, von jetzt ab kennt ihr ihn und habt ihr ihn gesehen) einsetzt, so aus dem Bilde heraus, daß man den Vers mit SCHWARTZ für später erklären müßte. Das dann folgende ist allerdings in gewisser Weise eine Dublette zu V. 7, aber das liegt daran, daß der Evangelist in 8 Philippus eine jener törichtten Bitten stellen und danach Jesus V. 7 zum Teil wiederholen läßt. V. 10 dagegen (glaubst du nicht, daß ich im Vater bin und der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu euch rede, spreche ich nicht von mir aus, sondern der Vater, der in mir bleibt, tut seine Werke) bringt wieder etwas Neues und könnte sich in der hier zu Grunde liegenden Überlieferung an 7 angeschlossen haben, wie an diesen Vers wieder das dann folgende. Zu V. 13f. (καὶ ὁ τι ἂν αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου, τοῦτο ποιήσω, ἵνα δοξασθῇ ὁ πατήρ ἐν τῷ υἱῷ. ἐάν τι αἰτήσητέ [με] ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐγὼ ποιήσω) bemerkt WELLHAUSEN: „die Wiederholung erklärt sich nur, wenn sie etwas richtigstellen soll; somit läßt sich die Vermutung von BLASS kaum abweisen, daß in 13 ursprünglich ποιήσει (Subjekt ὁ πατήρ) gestanden habe und dies in 14 zu ἐγὼ ποιήσω gemacht ist, welche Korrektur schliesslich auch in 13 eindrang. Logischerweise ist Jesus nicht selber der Erfüller des Gebets in seinem Namen, sondern nur der Mittler beim Vater; das Gebet im Namen Jesu kann sich nicht an ihn selber richten, sondern nur seine Befürwortung in Anspruch nehmen“ (64f.). BOUSSET stimmt dem in der Form zu, daß V. 13 später sei, SPITTA in der andern, daß das unlogische ποιήσω in 13 eine bewusste Korrektur von der Hand dessen, der 14 geschrieben habe, darstelle und daß diesem auch der Schlufs von 13 angehöre: damit der Vater durch den Sohn verherrlicht werde. Aber wenn, wie HEITMÜLLER (Im Namen Jesu 1903, 81f.) richtig sagt, „die Grenzlinie zwischen dem Gebet zum Vater im Namen Jesu und dem Gebet zu Jesus selbst im Johannesevangelium eine sehr undeutliche ist“, so konnte wohl auch von einer Erhörung der Gebete im Namen Jesu durch diesen gesprochen werden. Freilich daß das zweimal geschieht, könnte doch auffallen, daher denn V. 14 schon in manchen Handschriften fehlt (vergl. ZAHN 551, 23, MERX 368 f.) und von RINCK, VAN DE SANDE BAKHUYZEN, HEITMÜLLER und MERX in ihren Auslegungen, zum Teil auch von D. H. MÜLLER gestrichen wird.



Aber der Vers läßt sich auch rechtfertigen, und zwar je nachdem man liest. „Wird  $\mu\acute{\epsilon}$  und  $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\omega}$  statt  $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$  gelesen, so liegt das Neue eben in besonderer Hervorhebung der Person Jesu, während andernfalls über dem unbeschränkten Gebiet der Gebetsgegenstände auch die Bedingung nicht vergessen werden soll, daher noch einmal ausdrücklich wiederholt wird“ (H. HOLTZMANN-BAUER 247).

V. 15 (wenn ihr mich liebt, so werdet ihr meine Gebote halten) wird von ZURHELLEN und SPITTA dem Bearbeiter zugewiesen, kann aber auch ursprünglich sein, wenn man den Vers nur eng mit dem Folgenden zusammenfaßt und als Vorbereitung dazu versteht. In 16 halten SCHWARTZ, WELLHAUSEN und SPITTA das  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$  („er wird euch einen andern Beistand geben“) für später, da Jesus zwar auch in 13 f. als solcher erscheint, aber nicht so genannt würde. Indes das war wohl nicht nötig, und auch daß, wie WELLHAUSEN sagt, durch Jesus als Paraklet der Geist als Paraklet um seine Bedeutung gebracht würde, entscheidet noch nicht gegen die Einheitlichkeit des Textes. Man kann höchstens sagen, daß die älteste Form des hier mitgeteilten Wortes vielleicht das  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$  noch nicht enthalten hat — aber auch das konnte der Fall sein, wenn an eine Wirksamkeit des verklärten Christus überhaupt nicht gedacht wurde. Jedenfalls liegt kein Grund vor, wegen der andersartigen Beschreibung des Parakleten in 16, 8 mit SPITTA hier das  $\acute{\iota}\nu\alpha\ \eta\tilde{\iota}\ \mu\epsilon\theta' \ \acute{\epsilon}\mu\omicron\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \alpha\iota\omega\nu\alpha$  und dann den Vers 17, den auch WELLHAUSEN formell beanstandet, zu streichen. SCHWARTZ findet nur, daß sich der Geist in V. 17 samt den Anhängen 18—20 störend zwischen 15 und 21 hineinschiebe; aber ist 18 ff. wirklich nur ein Anhang? WELLHAUSEN sagt sehr richtig: „die Aussage von 16 f. wird zwar fortgesetzt, das Subjekt aber verändert. Man erwartet: der Paraklet wird mich ersetzen. Statt dessen heißt es: ich will euch nicht verwaist lassen. Ich komme zu euch. An Stelle des Parakleten tritt Jesus selber“ (66 f.). Wir haben es also hier und im Folgenden mit einer andern Überlieferung zu tun; denn V. 19 f. (noch eine kleine Weile, und die Welt sieht mich nicht mehr, ihr aber seht mich, weil ich lebe und ihr leben werdet. An jenem Tage werde ich erkennen, daß ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch) mit SPITTA von dem Vorhergehenden zu trennen, liegt kein Grund vor; so wenig, wie hier, ist dort von der

Parusie die Rede. Auch 21 (wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt; wer aber mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren) hängt damit wieder zusammen, die Verbindung wird durch die letzten Worte hergestellt, und dieses Kolon ist nach dem Vorhergehenden nicht „bedenklich und unklar“ und daher nicht mit SCHWARTZ als später zu bezeichnen. Man kann mit dem ganzen Vers auch nicht mit SPITTA ein hier aufgenommenes Quellstück beginnen lassen; denn gleich in 22 haben wir es wieder mit einer solchen törichten Frage zu tun, wie sie der Evangelist einschiebt. Und das Folgende wird ebenfalls auf seine Rechnung zu setzen sein.

In V. 26 (*ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν*) läßt WELLHAUSEN die Grundschrift wieder erscheinen, zu der 25 (*ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ἑμῖν μένων*) zurücklenke; doch sei in 26 das *ἐν τῷ ὀνόματί μου* und der letzte Satz: *καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν* erst später hinzugetan. SCHWARTZ will den ganzen Vers dem Bearbeiter zuschreiben, weil hier bereits „aus dem übertragenen Wort ein fester, durch den Artikel bestimmter Terminus geworden“ sei; „eine Metapher“ aber „versteinert bei dem Schriftsteller, der sie original anwendet, nicht so rasch und leicht wie bei dem Bearbeiter, der sie vorfindet und aus ihr Kapital schlägt“ (1908, 187 f.). Indes ein Bearbeiter hätte kaum Anlaß gehabt, in dieser Weise das Vorhergehende zu wiederholen; daß das geschieht, dürfte vielmehr auf eine ursprünglich besondere, hier verarbeitete Tradition hinweisen. Aus ihr erklärt es sich wohl auch, daß Jesus, wie WELLHAUSEN richtig bemerkt, schon in 27 von den Seinen Abschied nimmt (Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht wie die Welt gibt, gebe ich euch. Euer Herz erschrecke nicht und verzage nicht) und doch dann noch weiter redet; die Worte: nicht wie die Welt gibt, gebe ich euch — mit SPITTA dem Bearbeiter zuzuschreiben, liegt kein genügender Grund vor. Weiter urteilen beide: „auf „beunruhigt euch nicht über meinen Abschied“ muß folgen: „freut euch vielmehr darüber“. Das gegensätzliche Band zwischen der Beunruhigung und der Freude wird durch den ersten Satz von 28 zerschnitten; wie schon BLASS erkannt hat, enthält derselbe einen abwegs gelegenen Gedanken,

denn es darf hier nicht gesagt werden, der Abschied sei nur von kurzer Dauer“ (WELLHAUSEN 68). Indes auch das war doch ein Grund zur Freude, ebenso wie, daß Jesus zum Vater geht (V. 28 b). Daß die Freude darüber durch den Satz: denn der Vater ist größer als ich — matt und unverständlich begründet würde, möchte ich WELLHAUSEN so wenig zugeben, wie das SPITTA tut; auch wenn jener nach V. 26 und 16, 7 vielmehr die Fortsetzung erwartet hätte: denn ohne das käme der Paraklet nicht zu euch — so ist das nicht berechtigt. Ebenso hängt es mit seinem Urteil über 28 a zusammen, wenn SPITTA auch 29 streicht (und jetzt habe ich es euch gesagt, bevor es geschieht, damit, wenn es geschieht, ihr glaubt); denn daß der Vers den Gedanken, der mit: mein Vater ist größer — angeschlagen war, von seinem weiteren Ausklingen in 30 (ich werde nicht mehr [viel] mit euch reden, denn der Herrscher dieser Welt kommt und hat nichts an mir) trenne, trifft auch nicht zu. WELLHAUSEN findet übrigens vielmehr den langen Zwischensatz mit *γάρ* in 30 f. unerträglich; aber so braucht man die Worte gar nicht aufzufassen. Der Anfang von V. 31: aber damit die Welt erkennt, daß ich den Vater liebe und so, wie mir der Vater aufgetragen hat, handle — kann als Vordersatz zu dem Schluß: steht auf, laßt uns von hier gehen — verstanden werden. Wenn nämlich CORSEN, sowie evtl. SCHWARTZ diese Worte als Einschub aus Mark. 14, 42 bezeichnen, so liegt dazu, wie SPITTA sagt, in dem johanneischen Texte, an sich betrachtet, kein Anlaß vor. „Auch würde durch diese Streichung die Situation in V. 27—31 nicht im mindesten geändert werden. Ganz mit Recht bemerkt SCHWARTZ (1908, 184): daß der echte Schluß der ältesten Abschiedsrede, die nicht sehr lang gewesen zu sein braucht, unmittelbar vor diesen Worten stand, läßt sich noch beweisen: der semitische Abschiedsgruß schimmert ja noch in *εἰρήνην ἀφ' ἡμῶν ὑμῖν* durch“ (SPITTA 350). Ob das Folgende freilich wirklich später erst hinzugesetzt ist, kann erst die weitere Untersuchung lehren.

Fragen wir jetzt nach der Geschichtlichkeit zunächst dieser ersten Abschiedsrede, so spricht gegen sie alle, daß sie, auch wenn man mit wechselnden Stimmungen rechnet, doch zu wenig zu dem Gebetskampfe in Gethsemane passen, wie ihn die Synoptiker nachher erzählen. Denn wenn er bei Johannes nicht erscheint, so läßt sich das erklären, nicht aber, weshalb er, ohne

stattgefunden zu haben, von den Synoptikern erzählt worden sein sollte. Oder wie wäre man darauf gekommen, wenn es eben nicht überliefert war, von Jesus ein solches Zittern und Zagen angesichts des Todes zu berichten? Das widersprach ja vielmehr der späteren Christologie und ist daher schon von Lukas (22, 39 ff.) abgeschwächt worden: er läßt Jesus nicht zittern und zagen, sondern, als handelte es sich vor allem um sie, gleich mit der Ermahnung an seine Jünger beginnen: betet, daß ihr nicht in Versuchung fallt, er läßt ihn dann nur einmal um Wegnahme des Kelches bitten, vielleicht (wenn nämlich V. 43 f. ursprünglich ist) auch durch einen Engel vom Himmel gestärkt werden. Wenn Johannes den Gebetskampf ganz wegläßt, so wird das also vollends später sein; er hat vielmehr stattgefunden, und die Abschiedsreden können, wenigstens in dieser Form und bei dieser Gelegenheit, nicht von Jesus gehalten sein. Aber vielleicht enthalten sie doch echte Gedanken von ihm, die nur später in diese Form gebracht und in diese Zeit verlegt wurden — denn die unmöglichen Mißverständnisse, wie wir sie in V. 5, 8, 22 finden, können wir ja von vornherein beiseite lassen.

„Euer Herz erschrecke nicht“ könnte Jesus sogar auch bei dieser Gelegenheit gesagt haben; aber schon die Fortsetzung: glaubet an Gott und an mich — ist ihm später in den Mund gelegt worden. Nach Matthäus (12, 32) und Lukas (12, 10) hat er gesagt: wer etwas redet wider des Menschen Sohn, dem wird es vergeben, also das Bekenntnis zu sich nicht für nötig gehalten, und dieses Wort, das aller späteren Christologie widersprach, ist ihm wieder nicht erst später zugeschrieben worden, sondern muß geschichtlich sein. Also kann er nicht in derselben Weise wie Glauben an Gott Glauben an sich selbst verlangt haben, dieses Wort ist ihm also erst später in den Mund gelegt worden. Es wird gleich an die Spitze der ersten Abschiedsrede gestellt, weil auf diesen Glauben nach der späteren Anschauung besonders viel ankam; wir werden demselben Gedanken auch später noch begegnen.

Daß Jesus den Seinen die Stätte in seines Vaters Hause bereitet habe, ist ebenfalls erst spätere Anschauung, wie sie bei Paulus und dann besonders in der Apostelgeschichte zum Ausdruck kommt, wenn da Jesus der ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς heißt (3, 15). Der Ausdruck: ich komme wieder — bezieht sich ja ursprünglich



auf die Parusie, wird aber hier nach dem Folgenden von den Erscheinungen des Auferstandenen zu verstehen sein; diese Umdeutung ist natürlich eingetreten, als und weil man die Parusie nicht mehr in nächster Zeit erwartete. Dafs man Jesus das alles an dieser Stelle ankündigen liefs, bedarf ja nicht erst der Erklärung.

Dafs Jesus dann, wenngleich er alle Mühseligen und Beladenen zu sich gerufen hat, doch in dem Sinne, wie das Wort hier gemeint ist, nicht sagen konnte: ich bin der Weg —, sahen wir bereits, und ebenso ist schon erklärt worden, weshalb er hier die Wahrheit und das Leben heifst, derjenige, in dem man den Vater erkennt und sieht, dessen Wort und Werke daher die des Vaters sind. Auch weshalb das hier angeschlossen wird, braucht nach dem vorhin bemerkten nicht noch einmal erläutert zu werden.

Ebenso sahen wir bereits, dafs sich V. 11f. hier anfügen liefs; der Gedanke, dafs man Jesus um seiner Werke willen glauben müsse, begegnete uns ja schon 5, 36. 10, 25. 37, der andere, dafs der an ihn glaubende dieselben und gröfsere Werke tun würde, stammt aus Mark. 11, 23f., Matth. 17, 20. 21, 21f., Luk. 17, 6 — nur dafs an Stelle des Glaubens an Gott hier wieder der Glaube an Jesus getreten ist. Das Gebet in seinem Namen, d. h. unter Anrufung desselben, ist ebenfalls erst später aufgekommen, und mehr noch gilt das von dem Glauben, dafs Jesus selbst solche Gebete erhören würde; bei den Synoptikern betet er immer nur, und diese Anschauung ist gewifs wieder die ältere.

Das Wort: wenn ihr mich liebet, werdet ihr meine Gebote halten —, könnte aus dem Wort Matth. 7, 21f., vgl. Luk. 6, 46, entstanden sein: nicht jeder, der zu mir Herr, Herr sagt, wird in das Reich Gottes eingehen, sondern der den Willen meines Vaters im Himmel tut. Der Vers dient aber hier, wie wir sahen, nur zur Vorbereitung des Folgenden, das natürlich wieder vorzüglich in eine solche Abschiedsrede pafst und sich auch im einzelnen vollständig erklärt. Der Geist gibt Zeugnis unserm Geist, dafs wir Gottes Kinder sind, hatte Paulus (Röm. 8, 16) geschrieben; so konnte man geradezu von einem Geist der Wahrheit reden und auch Jesus davon reden lassen. Ja auch der Ausdruck: *παράκλητος*, d. h. bekanntlich Beistand, stammt vielleicht aus demselben Kapitel des Römerbriefes, wo es in V. 26

hiefs: der Geist kommt unserer Schwachheit zu Hilfe und tritt für uns ein mit unaussprechlichem Seufzer —, oder ist er vielmehr von der Verheißung Mark. 13, 11, Matth. 10, 19f., Luk. 12, 12 entlehnt: wenn sie euch preisgeben und abführen werden, so sorget nicht im voraus, was ihr reden sollt, sondern, was euch in jener Stunde gegeben werden wird, redet. Denn nicht ihr seid es, die da reden, sondern der heilige Geist? WELLHAUSEN und MERX zeigen allerdings, daß der Ausdruck auch schon im Judentum üblich war, aber speziell aus Philo (*vita Mos.* 2, 14, CW IV, 231) darf er nicht erklärt werden; denn bei ihm ist nicht der Logos, sondern die Welt der *παράκλητος*. Und noch weniger braucht man seinen Ursprung in anderen Religionen zu suchen, der babylonischen, persischen oder gar dem Buddhismus.

V. 18—21 bildet, wie wir schon sahen, eine Parallele zum Vorhergehenden; auch wie diese Ankündigung eines baldigen Nichtsehens nicht durch die Welt und eines Sehens seitens der Seinen zustande gekommen sein wird, ist schon gezeigt worden. Daran schlossen sich wieder gut die Worte V. 25f. an, die ebenfalls schon erklärt sind. Der Spruch: Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch — knüpft an den semitischen Gruß an, dem aber ein tieferer Sinn untergelegt wird. Dann wird das Wort: euer Herz erschrecke nicht — wiederholt, und der Anlaß zur Freude hervorgehoben, die in Jesu Hingang zum Vater liegt, auch die Ankündigung desselben damit gerechtfertigt, daß die Jünger, wenn er eintrete, glauben sollten. Die Schlufsworte endlich bedürfen nach dem Bisherigen nicht erst weiterer Erklärung: auch von dem ursprünglich es abschließenden *ἐγείρεσθε, ἀγόμεν ἐν τεύθειν* ist schon die Rede gewesen.

Daß jene zur Belebung der Rede eingeschobenen Einwendungen Thomas, Philippus und (wenigstens nach dem herkömmlichen Texte) Judas, nicht dem Ischarioth, zugeschrieben werden, muß natürlich, wie bei den beiden erstgenannten, so auch bei diesem den Grund haben, daß er in gewissen Kreisen besonders bekannt und beliebt war. Das würde noch wahrscheinlicher werden, wenn wir nachweisen könnten, daß Judas in derselben Gegend, wie Thomas und Philippus oder einer von ihnen, verehrt worden sei. Nun wird im syr<sup>cur</sup> und in den Thomasakten Judas mit Thomas identifiziert, und das könnte darauf hinweisen, daß beide in einer bestimmten Gegend besonders angesehen waren. Aber sicher ist diese Annahme nicht.

### Die Rede vom Weinstock (15, 1—17).

Wir sahen bereits, daß dieses und das folgende, beziehentlich die folgenden Kapitel von manchen an eine frühere Stelle gerückt werden. BACON will Kap. 15 und 16 hinter 13, 20, WENDT und PAUL hinter 13, 35 lesen, SPITTA und wohl auch MOFFATT Kap. 15—17 (um zunächst so abzugrenzen) hinter den Worten: *ὅτε οὖν ἐξῆλθεν, λέγει Ἰησοῦς* in 13, 31; BURTON entscheidet sich nicht zwischen BACON, SPITTA und MOFFATT, während LEWIS Kap. 15f. hinter 13, 32 lesen will. Der Grund ist wieder vor allem, daß auf *οὐκέτι (πολλὰ) λαλήσω μεθ' ὑμῶν* 14, 13 und *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν* V. 31 nicht mehr so lange Reden, ja vielleicht nicht einmal das Gebet in Kap. 17 hätten folgen können. Aber an den angegebenen Stellen passen die in Rede stehenden Kapitel auch nicht recht; man begreift außerdem nicht, wie sie an ihren gegenwärtigen Platz gekommen sein sollten, und endlich ist, wenn der Evangelist mit überkommenen Stoffen arbeitet, auch der Anstoß, den man an 14, 30f. in dem jetzigen Zusammenhang nimmt, nicht begründet. Das Folgende braucht so wenig umgestellt, wie mit SCHENKEL, WELLHAUSEN, SCHWARTZ, GOGUEL, VÖLTER, MERX und event. HEITMÜLLER für später erklärt zu werden.

WELLHAUSEN läßt auch diesen angeblichen Zusatz wieder später von einem andern bearbeitet sein, obgleich er zunächst nur von zwei Varianten des Gleichnisses vom Weinstock redet. Und damit hat er gewiß recht: durch V. 1f. „kommt der in 4f. fehlende Vater hinein, der aber nicht der Dritte im Bunde ist, sondern störend eingreift und einen fremden Zug in das eigentliche Thema bringt; denn da das Putzen der Reben zugleich ein Putzen des Weinstockes ist, so gerät Jesus selber in Mitleidenschaft“ (69). SPITTA meint als ursprüngliche Form dieser beiden ersten Verse sogar nur ansehen zu dürfen: *πᾶν κλῆμα ἐν τῇ ἀμπέλῳ μὴ φέρον καρπὸν ὁ γεωργὸς αἶρει αὐτό, καὶ πᾶν τὸ καρπὸν φέρον, καθαίρει αὐτὸ ἵνα καρπὸν πλείονα φέρῃ*; aber eine solche schriftliche Quelle braucht hier überhaupt nicht angenommen zu werden. Ich möchte auch nicht mit WELLHAUSEN sagen, daß in V. 3 (ihr seid schon rein wegen des Wortes, das ich euch gesagt habe) ein Rückweis auf 13, 10 vorliege; wohl aber haben wir hier eine Parallele dazu, auch insofern, als damit für die Jünger eine nachträgliche Reinigung als überflüssig be-

zeichnet wird. Doch braucht die Deutung V. 5: ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben — nicht ursprünglich V. 4 vorausgegangen zu sein, geschweige denn dafs schon in 1 mit BLASS und KÖNNECKE zu lesen wäre: ἐγὼ εἰμι ἡ ἀμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα, καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστιν. Erst recht freilich liegt kein Anlaß vor, als Grundtext von 4ff. mit SPITTA anzusehen: τὸ κλῆμα οὐ δύναται καρπὸν φέρειν ἄφ' ἑαυτοῦ ἐὰν μὴ μένῃ ἐν τῇ ἀμπέλῳ· ἐβλήθη ἔξω καὶ ἐξηράνθη, καὶ συνάγουσιν αὐτὸ καὶ εἰς πῦρ βάλλουσιν, καὶ καίεται. Eher könnte man V. 6 mit WELLHAUSEN als Übergang zum Folgenden bezeichnen. Dagegen wird V. 7 (ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνῃ, ὃ ἐὰν θέλητε αἰτήσασθε, καὶ γενήσεται ὑμῖν) von SPITTA nur deshalb dem Bearbeiter zugewiesen, weil er von diesem den Hauptgedanken im Vorhergehenden ableitet.

Weshalb V. 11f. (das habe ich euch gesagt, damit meine Freude in euch sei und eure Freude völlig werde. Das ist mein Gebot, dafs ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe) Zusatz sein soll, gibt ZURHELLEN nicht genauer an; eher könnte man mit WELLHAUSEN in 12 einen solchen beginnen lassen, denn hier „werden die vorher pluralisch gebrauchten ῥήματα und ἐντολαὶ auf ein einziges Gebot zurückgeführt, das der Liebe; aber nicht zu Jesus, wie in V. 9, sondern zu den Brüdern“ (70). SPITTA bemerkt dagegen, in 14 trete der pluralische Ausdruck wieder ein, und rechnet also nur 12f. zu der Einschaltung; aber auch das ist bei dem musivischen Charakter des Ganzen nicht berechtigt. Und ebenso wenig braucht man mit WELLHAUSEN V. 15 (οὐκέτι λέγω ὑμᾶς δούλους, ὅτι ὁ δοῦλος οὐκ οἶδεν τί ποιῇ αὐτοῦ ὁ κύριος· ὑμᾶς δὲ εἰρηκα φίλους, ὅτι πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρὸς μου ἐγνώρισα ὑμῖν) für eine noch spätere Einschaltung zu halten oder mit SPITTA in 16 (οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς, καὶ ἔθηκα ὑμᾶς ἵνα ὑμεῖς ὑπάγητε καὶ καρπὸν φέρετε καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν μένῃ, ἵνα ὃ τι ἂν αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου δῶ ὑμῖν) die Worte ὑμεῖς ὑπάγητε καὶ und ἵνα — ὑμῖν und V. 17 (ταῦτα ἐντέλλομαι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους) dem Bearbeiter zuzuweisen. Dafs hier und vorher allerdings überlieferter Stoff verarbeitet ist, zeigen die Parallelen zu dem Vorhergehenden und Nachfolgenden, die schon früher angeführt worden sind.

Geschichtlich kann die Rede ja, wenigstens an dieser Stelle, schon aus den zu Kap. 14 angeführten allgemeinen Gründen



nicht sein, und auch im einzelnen hat Jesus seine Bedeutung nicht so aufgefaßt, wie das hier geschieht. Wir sahen auch schon, wie diese Auffassung entstanden ist; so bedarf hier nur noch das besondere Bild des Weinstocks der Erklärung. Sie ist aber nicht im alten Testament zu finden, obwohl Jer. 2, 21 LXX auch der Ausdruck *ἄμπελος ἀληθινή* vorkommt, denn darunter ist dort Israel zu verstehen, und von ihm (das übrigens auch IV. Esra 5, 23 der eine Weinstock heisst) konnte die Bezeichnung nicht so ohne weiteres auf Jesus übertragen werden. Auch die messianische Deutung des Weinstocks in einer ursprünglich anders gemeinten Allegorie, wie sie sich in der Apokalypse des Baruch 36, 3. 39, 7 findet, sowie das selbst rätselhafte Abendmahlsgebet *διδ. 9, 2: εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ἐπὶ τῆς ἀγίας ἀμπελὸν Δαβὶδ τοῦ παιδός σου* erklärt wohl noch nichts. Vielmehr soll Jesus mit dem *ἄμπελος ἀληθινή* wohl einem andern Weinstock gegenübergestellt werden, der besondere Verehrung genoss — das kann aber kaum der goldene Weinstock im Tempel zu Jerusalem gewesen sein, auch nicht der Weinstock der Dionysosmysterien, sondern am ehesten derjenige, der im Mandäismus und ursprünglich im Parsismus eine Rolle spielte und vielleicht auch jenem Weinstock in Jerusalem zu grunde lag. Genaueres läßt sich darüber wohl noch nicht sagen; dagegen ist es klar, daß die ganze Weinstockrede nicht deshalb hier gebracht wird, weil Jesus bei diesem letzten Zusammensein das Gedächtnis seines Todes im Brot und Wein gestiftet hatte — davon sagt das Johannesevangelium ja nichts —, sondern weil der unter diesem Bilde ausgedrückte Gedanke zu den in Kap. 14 ausgeführten paßte.

Daran schlossen sich wieder leicht die anderen Worte an, die wir hier lesen, Jesus aber nicht so gesprochen haben kann. „Dadurch ist mein Vater verherrlicht worden“, „bleibet in meiner Liebe“, „liebet einander, wie ich euch geliebt habe“, „ich habe euch Freunde genannt, weil ich euch alles, was ich vom Vater gehört habe, kund getan habe“, „ich habe euch auserwählt, damit, was ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, er euch gibt“ — das sind alles spezifisch johanneische Ideen, die ursprünglich nicht in diesem Zusammenhang mit einander standen, sondern in ihn erst gebracht worden sind. „Das *ἵνα ὑμεῖς ἐπάγητε* V. 16“, sagt MERX noch im besonderen (391), „ist direkt nach Lukas 10, 3: *ἐπάγετε· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς* gewählt

worden, und davon stammt auch die Beziehung auf das Fruchtheimbringen. . . Auch der Umstand, daß V. 14 betont wird, daß die Jünger Freunde und nicht mehr Sklaven sind, weil ihnen alles mitgeteilt ist, was er vom Vater gehört hat, während es den Sklaven vorenthalten ist, zu wissen, was der Herr tut, berührt sich mit Matth. 10, 24 und mit Luk. 12, 4: λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις μου.“

### Die Rede vom Haß der Welt (15, 18—16, 4a).

Wenn D. H. MÜLLER in 15, 19 die Worte ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου streicht, so geschieht das nur seiner Strophentheorie zuliebe. BOUSSET und SPITTA halten V. 20 (οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ· εἰ μὲ ἐδίωξαν, καὶ ὑμᾶς διώξουσιν· εἰ τὸν λόγον μου ἐτήρησαν, καὶ τὸν ὑμέτερον τηρήσουσιν) für später, weil 13, 16 das Wort, daß der Knecht nicht größer sei, als der Herr, in einem andern Sinne verwendet wird; aber wir sahen doch vorhin wieder, daß die Selbstzitate des vierten Evangelisten in der Regel ungenau sind. Daß auch V. 21 (ἀλλὰ ταῦτα πάντα ποιήσουσιν εἰς ὑμᾶς διὰ τὸ ὄνομά μου, ὅτι οὐκ οἶδασιν τὸν πέμψαντά με) dem Bearbeiter angehöre, wagt SPITTA selbst nicht zu behaupten: so tut er es wenigstens von dem διὰ τὸ ὄνομά μου. Aber auch das ist nicht nötig. Ebenso wenig braucht man V. 23f. für später zu halten; weder der Umstand, daß 23 gegenüber dem Vorhergehenden einen neuen Gedanken bringt, noch daß 24 eine Parallele zu 22 bildet, nötigt dazu. Noch weniger braucht man mit LEPSIUS und BOUSSET 25 deshalb zu streichen, weil es mit einer augenscheinlichen Dublette zusammenhinge. Eher könnte man, wie auch WELLHAUSEN und event. HEITMÜLLER tun, V. 26f. für interpoliert erklären; denn dieser Passus ist nach beiden Seiten hin ohne Verbindung. Er stand auch gewiß ursprünglich für sich; aber so gut wie ein Bearbeiter ihn hier eingeschoben haben mußte, könnte ihn auch schon der Evangelist oder die von ihm benutzte Tradition hier gebracht haben — und auf eine solche weist hier und sonst der Parallelismus mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden hin. Wenn SPITTA endlich in 16, 2f. die Worte ἀλλ' ἔρχεται ὥρα ἵνα πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξῃ λατρεῖαν προσφέρειν τῷ θεῷ· καὶ ταῦτα ποιήσουσιν für später erklärt, so hängt das mit dem Urteil über 15, 20. 26 zusammen, wo ebenfalls Matth. 10, 20ff. benutzt

sei; das ist aber keineswegs einleuchtend und würde, selbst wenn es dies wäre, noch nichts beweisen.

Gerade wegen dieser Uebereinstimmung mit einem synoptischen Jesusworte könnte 15, 20 echt sein; denn diese Anwendung des Bildes vom Verhältnis von Herr und Knecht liegt doch wohl näher als die in 13, 16 und Luk. 6, 40. Aber sicher ist schon das nicht, und jedenfalls sind die sonstigen Worte, die Jesus hier in den Mund gelegt werden, später. Von Joh. 15, 18f. braucht das wohl nicht erst bewiesen zu werden; in 21 weist namentlich das *διὰ τὸ ὄνομα μου* auf eine spätere Zeit, in der die Christen um ihres Namens willen verfolgt wurden; im übrigen wird hier überall die johanneische Christologie vorausgesetzt. Von der Aussage über den Parakleten war faktisch schon zu 14, 16f. 26 die Rede; der Zusatz: und auch ihr zeugt, weil ihr von Anfang an bei mir seid —, konnte leicht gemacht werden und erinnert an act. 1, 8. 21f. 5, 32. Das Wort 16, 1. 4: dies habe ich gesagt, damit ihr keinen Anstoß nehmt — erklärt sich ja selbst; das andere: damit ihr daran denkt, wenn die Stunde kommt — erinnert an 14, 29. Die Ankündigung: sie werden euch aus der Synagoge ausschließen — bestätigt, daß es sich 9, 22 um eine Zurückdatierung späterer Einrichtungen handelte; aber auch sie selbst ist später, wie denn die Synoptiker (Mark. 13, 9 und Par.) noch nichts von ihr wissen. Man legte alle diese Worte Jesus in den Mund, um die Seinen über die Verfolgungen, die über sie hereinbrachen, zu beruhigen, und deshalb wird auch der vierte Evangelist diesen Abschnitt gebracht haben, der sich ja als Gegensatz zu dem Vorhergehenden hier vorzüglich anschloß.

#### Die Rede vom Parakleten und der Wiedererscheinung Jesu (16, 4b—24).

SCHWARTZ, der sich ja sonst über dieses Kapitel nicht geäußert hat, erklärt den ganzen Passus von 16, 4b an für eine erweiternde Ausführung von 14, 25f.; richtiger wird man hier wieder eine selbständige, aber ähnliche Tradition benutzt finden. SPITTA hält, wie event. schon WELHAUSEN, in 16, 5 die Worte *πρὸς τὸν πέμψατά με* für später, „weil ja sonst das Verwundern Jesu, warum die Jünger nicht fragen, wo er hingehet, gar keinen Sinn hätte“ (316). Aber wie in V. 17, so sollen wohl auch schon hier die Jünger nicht verstehen, was Jesus mit dem Hingehen zu dem, der ihn gesandt habe, oder zum Vater meint; sie fragen ihn nur nicht darum, weil die Trauer über die Trennung, die

sie jedenfalls vorhersehen, ihr Herz erfüllt hat. Dann findet WEILLHAUSEN in 8—11 und 13—15 Parallelen, von denen nur die zweite — und zu ihr gehöre auch V. 12 — mit der Einleitung zusammenhänge, während V. 8—11 materiell und formell sehr stark aus der Situation herausfalle: der Abschnitt handle nicht von dem positiven Verhältnis des Parakleten zu Jesus, sondern von dem negativen zu der Welt und dem Teufel, und Jesus sei hier gleichzeitig mit dem Parakleten gedacht und betrachte die kirchengeschichtliche Zukunft einfach als Gegenwart (*οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμὲ*). Aber das ist doch wohl nicht weiter auffällig, und auch der materielle Unterschied von dem Folgenden ist nicht so groß. Der Abschnitt handelt nicht von dem Verhältnis des Parakleten zu dem Teufel, sondern kann vielleicht am einfachsten so umschrieben werden, wie es SCOTT tut: „*through the Spirit sent by Him the claim of Christ will be triumphantly vindicated, so that the world will realise its sin in not believing on Him; will acknowledge His righteousness, established beyond all doubt by His return to the Father; will know itself judged when He manifestly overcomes the powers of sin and darkness*“ (336). Nur das letztere würde ich noch anders ausdrücken; aber darauf kommt es hier kaum an. Jedenfalls liegt kein Grund vor, V. 9—11 mit SPITTA dem Bearbeiter zuzuschreiben; vollends wenn der Genannte das *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας* in V. 13 und dann V. 15 streichen will, so hängt das mit seiner Deutung des Parakleten auf den wiederkommenden Elias zusammen, die ganz unmöglich ist.

Auch wenn er V. 17 von den Worten *τί ἐστὶν τοῦτο ὃ λέγει ἡμῖν* an für später erklärt, so ist das nicht genügend begründet; wohl aber wird man, da es sich hier wieder um eine solche törichte Einwendung der Jünger handelt, in V. 17f. und der dazu gehörigen Antwort Jesu 19 einen Zusatz des Evangelisten sehen dürfen. Wenn endlich 23f. (*ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἂν τι αἰτήσητε τὸν πατέρα δώσει ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου· ὥς ἂν οὐκ ᾔτησατε οὐδὲν ἐν τῷ ὀνόματί μου· αἰτεῖτε, καὶ λήψετε, ἵνα ἡ χάρις ὑμῶν ἢ πεπληρωμένη*), da *ἐρωτήσετε* 23a allerdings nach dem Vorhergehenden fragen, nicht bitten heißen wird, in keinem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden steht, so berechtigt das doch noch nicht dazu, die anderthalb Verse mit SPITTA dem Bearbeiter zuzuschreiben. Auch der Evangelist konnte an das: ihr werdet mich nichts fragen — anschließen:



wenn ihr den Vater etwas bitten werdet, wird er es euch in meinem Namen geben.

Dafs diese Worte auch im einzelnen nicht auf Jesus zurückgehen können, ist durch das zu den ähnlichen im Vorhergehenden gesagte schon dargetan; wie sich aus diesen die hier wiedergegebenen entwickelt haben, braucht kaum erst nachgewiesen zu werden. Die Bemerkung zu Anfang des Abschnitts: das habe ich euch nicht von Anfang an gesagt, da ich bei euch war — könnte gegen das Bedenken gerichtet gewesen sein, von solchen Leidensweissagungen Jesu wie in V. 1ff. habe man doch sonst nichts gehört, d. h. man könnte, um diesem Einwand zu begegnen, erzählt haben, Jesus hätte so auch erst zuletzt gesprochen, vorher sei es ja nicht nötig gewesen. Weshalb daran dann die anderen Worte angeschlossen wurden, versteht sich wohl wieder von selbst; wir brauchen uns also bei diesem Abschnitt nicht länger aufzuhalten, sondern können uns gleich zu dem folgenden wenden.

#### Die Rede von der Gleichnis- und der offenen Rede (16, 25—33).

WELLHAUSEN findet in diesem Abschnitt ein sehr lockeres Gefüge, verzichtet aber darauf, ältere und jüngere Bestandteile zu unterscheiden. SPITTA dagegen schreibt V. 25 von ἔρχεται ὥρα ab bis 31 dem Bearbeiter zu, weil Jesu Reden gerade im vierten Evangelium keinesweg durchweg ein Reden in Gleichnissen, bez. in Rätselreden gewesen sei. Indes wenn das der Bearbeiter sagen konnte, so ist es wohl auch dem Evangelisten zuzutrauen; denn was SPITTA sonst für jenen geltend macht, steht und fällt mit dem von ihm über andere Stellen bemerkten. Vor allem sieht man nicht ein, wie die ersten Worte von V. 25: ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν — ohne Nachsatz stehen, bez. gleich durch 32: ἰδοὺ ἔρχεται ὥρα καὶ ἐλήλυθεν ἵνα σκοποπισθῇτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια fortgesetzt werden konnten. Wenn CORSSSEN umgekehrt diesen Vers für später erklärt, so widerspricht derselbe ja allerdings 18, 8f. und 20, 2ff.; aber das ist, wie es auch um diese Abschnitte stehen möge, nicht zwingend — und ebensowenig die weitere Erwägung, die CORSSSEN anstellt: „das Bild von dem Hirten, der geschlagen, und der Herde, die infolgedessen zerstreut wird, ist durchaus unjohanneisch. Der Evangelist unterscheidet den guten Hirten, der die eigene Herde weidet, von dem Mietling. Wenn dieser den Wolf kommen sieht,

flieht er, und der Wolf raubt die Schafe und zerstreut sie — *ἀρπάζει αὐτὰ καὶ σκορπίζει* —, der gute Hirte aber gibt sein Leben für die Schafe (10, 11—15), so daß, wie sich von selbst ergibt, die Schafe nicht geraubt und zerstreut werden“ (ZNW 1907, 140). Alles das — und auch der 2, 25 parallele Vers 16, 30, den SCHWEIZER ausschalten wollte — beweist nur, daß hier eine andere Überlieferung als vorher und nachher benutzt wird, wie das ja auch aus den Parallelen zu dem Vorhergehenden folgt und sich gleich aus dem sonstigen Inhalt ergeben wird.

Denn zunächst die ersten Worte passen nicht hierher, obwohl SPITTA auch in V. 16 noch ein Gleichnis entdecken will; ebensowenig aber ist die Redeweise, wie wir sie in 26—28 finden, etwas bis dahin noch nicht dagewesenes, als was sie doch in 29 bezeichnet wird. V. 25 hieß es ja auch vielmehr: es kommt die Stunde, wo ich nicht mehr in Gleichnissen zu euch reden werde, sondern euch offen von dem Vater verkündigen werde. Das wird also der ursprüngliche Sinn dieser Tradition sein; denn unter dieser Voraussetzung können wir sie nun auch erklären. Wie aus Mark. 4, 11f. und Par. hervorgeht, betrachtete man die Gleichnisse später als Rätselworte und wunderte sich dann auch darüber, daß Jesus in ihnen gesprochen hatte; so legte man ihm ein Wort in den Mund, in dem er ankündigte, in Zukunft würde er offen von dem Vater reden. Da er nun aber nach den Synoptikern bis zuletzt in Gleichnissen gesprochen hatte, konnte man ihn dieses Wort erst kurz vor seinem Tode sprechen lassen und fügte nun als Beispiel gleich ein Wort über das Gebet in seinem Namen hinzu, das ja auch sonst in diese Zeit verlegt wird. Das hätten die Jünger dann als Beweis seiner Allwissenheit anerkannt und ihm deshalb Glauben schenken zu wollen erklärt, Jesus aber habe darauf mit dem Wort geantwortet, das er nach Mark. 14, 27 und Matth. 26, 31 bei dieser Gelegenheit gesprochen hatte: siehe, es kommt die Stunde und ist schon gekommen, daß ihr ein jeder an seinen Ort zerstreut werdet. Wird zu ihm noch hinzugesetzt: ihr werdet mich allein lassen und ich bin nicht allein, denn der Vater ist bei mir — so ist das erstere aus Mark. 14, 50, Matth. 26, 56 entnommen und hinzugefügt, um dieses Verhalten der Jünger zu erklären; das andere wehrt (wie schon das Wort 8, 29) dem Mißverständnis, als ob Jesus nun und nachher, als er nach denselben beiden Evangelisten: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich ver-

lassen? rief, wirklich allein gewesen wäre. So erklärt sich die Form dieses Wortes und zugleich wohl seine Einführung durch den Evangelisten; auch im übrigen werden seine Interessen hier dieselben gewesen sein wie die derjenigen, die diese Tradition ausbildeten.

### Das Schlufsgebet (Kap. 17).

Wenn sich SPITTA zu Anfang dieses Abschnitts wundert, dafs in V. 1 nach den Worten: gekommen ist die Stunde — fortgefahren wird: verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrlicht —, so entspricht das doch nur der sonstigen johanneischen Anschauung vom Leiden Jesu. Auch dafs das Folgende die Terminologie des Bearbeiters zeige, würde nur zutreffen, wenn die von SPITTA ihm zugewiesenen Stellen wirklich so zu beurteilen wären; das war aber nicht der Fall. Dagegen ist richtig und daher auch schon von WELLHAUSEN beobachtet worden, dafs V. 4 nicht recht zum Vorhergehenden paßt. „Nach V. 1—3“, sagt dieser, „verherrlicht der Vater den Sohn zu dem Zweck, dafs der Sohn ihn verherrliche, und zwar durch Ausbreitung seiner Macht über alles Fleisch . . . Hier war die Verherrlichung des Sohnes durch den Vater das Prius und die des Vaters durch den Sohn das Posterius; die Aufgabe des Sohnes liegt noch in der Zukunft, und sie bezieht sich auf alle Menschen. Nach V. 4ff. aber verherrlicht der Vater den Sohn zum Lohne dafür, dafs der Sohn ihn schon verherrlicht hat, und zwar durch die Offenbarung des göttlichen Namens und der göttlichen Wahrheit an die Jünger. Da ist die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn das Prius und die des Sohnes durch den Vater der Dank dafür; die Aufgabe des Sohnes ist schon auf Erden, vor seiner Himmelfahrt, vollendet, und sie ist nicht universell, sondern auf einzelne Auserwählte beschränkt. Doch können die beiden Aussagen“, so fährt WELLHAUSEN selbst fort, „wohl nebeneinander bestehen, da sie sich durch die Zeit und das Objekt unterscheiden: der himmlische Jesus wirbt um die Welt, der irdische hat die Jünger gewonnen“ (75). Immerhin handelt es sich ursprünglich um zwei verschiedene Gedankenreihen, die aber schon in der Überlieferung miteinander verbunden worden sein können. Man braucht also auch nicht mit SPITTA V. 5 vom Vorhergehenden abzutrennen und auf 4 gleich 6 folgen zu lassen, geschweige denn hier und in V. 8 einige Satzglieder, sowie den

ganzen V. 7 auszuschneiden, weil sie sich mit anderen, angeblich vom Bearbeiter herstammenden Stellen berührten und die Verse zu weitschweifig machten.

Ebenso ist es eine Erwägung, die nicht hierher gehört, wenn SPITTA weiter sagt: „als eine die Innigkeit des Gebets-tones ebenso wie das Bild Jesu trübende kühle Reflexion müssen die Worte gelten: *οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἔρωτῶ*“ (332) und mit ihnen alles in V. 9f. und bis zu den Worten *καὶ πρὸς σὲ ἔρχομαι* in 11 folgende streichen will. Am Schlufs des Verses werden dann noch die Worte: *ἵνα ὁσίων ἐν καθὼς ἡμεῖς* für später erklärt, weil sie sich nicht mit der Anrede: heiliger Vater an Gott reimen sollen; aber das leuchtet ebensowenig ein, wie dafs mit BOUSSET V. 12b oder mit LEPSIUS und SPITTA die letzten Worte: *ἵνα ἡ χάρις ἡ πληρωθῇ* und mit dem letzteren aufserdem der ganze Vers 13 dem Bearbeiter zuzuweisen seien. Ihn und den ersten Satz von 14 hält auch WELLHAUSEN für einen Einschub; indes das ist wieder ebensowenig begründet — oder ebensosehr; man kann eben in einem Stück, wie diesem, wieder vielfach nach Belieben Grundschrift und Überarbeitung scheiden. V. 16 („sie sind nicht von der Welt, wie ich nicht von der Welt bin“) unterbricht allerdings einigermafsen den Zusammenhang zwischen 15 und 17; trotzdem braucht es nicht mit WELLHAUSEN und SPITTA für später oder gar mit OWEN und BLASS für eine Glosse erklärt zu werden. Auch pafst 19 mit seinem andersartigen Gebrauch von *ἐγώ*, der sich nicht mit SPITTA wird bestreiten lassen, nicht zu 17 und darf doch nicht mit WELLHAUSEN ausgeschieden werden — geschweige denn 18. 20—22 mit SPITTA. Es ist nicht einmal richtig, dafs V. 23 mit seinem *ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί* — einen neuen Gedanken brächte; er findet sich doch schon in 21. Noch weniger kann man sagen, 23 setze 19 fort und werde wieder über 24 weg durch 25 fortgesetzt. Schreibt SPITTA endlich noch in 26 die Worte *καὶ προσίσω* und *καὶ ἐν αὐτοῖς* dem Bearbeiter zu, so werden dafür wesentlich stilistische Gründe angeführt; seine Quellenscheidung ist überhaupt kaum irgendwo so wenig einleuchtend, wie bei diesem Schlufsgebet.

Dafs es ungeschichtlich ist, läfst sich hier ganz besonders deutlich aus einzelnen Worten erweisen, die von Jesus ganz unmöglich so gesprochen werden konnten. Er hätte natürlich nicht so in der dritten Person von sich geredet, wie es in V. 3



geschieht: das ist das ewige Leben, daß sie dich, den alleinigen wahren Gott und den du gesandt hast, Jesus Christus erkennen —; er konnte auch nicht, wie in 11f., sagen: ich bin nicht mehr in der Welt — oder: als ich bei ihnen war —; denn das ist auch noch etwas anderes, als das *μεθ' ἑμῶν ἦμην* 16, 4. Dann haben wir in 20 wieder einen Ausblick auf die künftige Missionstätigkeit der Jünger, die Jesus noch nicht in dieser Weise ins Auge gefaßt hat, und auch sonst enthält das Gebet nur Gedanken, die ihm erst später in den Mund gelegt worden sind. Warum, ist von den meisten schon erklärt worden; wenn Jesus V. 9 sagt: ich bitte nicht für die Welt — und 15: ich bitte nicht, daß du sie aus der Welt nimmest —, so sollen damit natürlich entsprechende Einwände vorweggenommen werden. Daß sich Jesus (in dem Sinne, wie das hier verstanden werden muß) für die Seinen heiligt, konnte schon nach dem alten Testament, ohne daß es des Vorbildes des Hebräerbriefes bedurft hätte, leicht gesagt werden; wenn der Gedanke sonst bei Johannes keine Rolle spielt, so erklärt sich das eben aus der Besonderheit der Tradition, die hier benutzt ist. Aus ihr versteht es sich ja auch, daß weder vom Parakleten, noch von einem Wiederkommen Jesu die Rede ist; doch darf man nicht mit WELLHAUSEN sagen: „die Parusie scheint durch V. 15 ausgeschlossen zu werden“ (76). Weshalb die einzelnen Gedanken in diese Reihenfolge gebracht sind, bedarf kaum der Erklärung; auch daß sie Jesus unmittelbar vor seinem Leiden ausgesprochen haben sollte, lag so nahe, daß es noch nicht einmal der Erinnerung an Luk. 22, 29: *καὶ διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλεῖαν* und 32: *ἐγὼ δὲ ἐδειγθῆναι περὶ σοῦ ἵνα μὴ ἐκλίπῃ ἡ πίστις σου* — bedarf. Auch daß das Ganze in die Form eines Gebets gebracht wird, braucht nicht aus dem *ἐμνήσαντες* Mark. 14, 26, Matth. 26, 30 erklärt zu werden; übrigens handelt es sich, wenn gleich diese Form eben nur Form ist, doch nicht blos um ein solches Scheingebet wie 11, 42. Weist das noch einmal auf eine hier benutzte ältere Tradition hin, so konnte sie doch der Evangelist wegen ihrer Übereinstimmung mit seinen sonstigen Anschauungen sehr wohl aufnehmen und mußte sie dann natürlich hier bringen, wo er sich nun der Schilderung des Leidens Jesu zuwenden will.

## Die Gefangennahme in Gethsemane (18, 1—11).

Während WENDT von hier ab Zusätze des Evangelisten annimmt, lassen WELLHAUSEN, SCHWARTZ und SPITTA von dieser Stelle an wieder die Grundschrift benutzt sein, freilich nicht in ihrer ursprünglichen Form. WELLHAUSEN sagt zunächst über V. 1: „‘Jesus ging mit seinen Jüngern hinaus über den Kidron, wo ein Garten war, in den er selbst und seine Jünger hineingingen’ sieht so redigiert aus, daß auf die Ursprünglichkeit der Ortsangabe kein Verlaß ist“ (80). Aber diese redaktionelle Tätigkeit konnte auch schon der ursprüngliche Verfasser ausüben: er schloß sich in dem ἐξῆλθεν an Lukas (22, 39) an, vermifste aber bei diesem eine bestimmtere Angabe über die Lokalität, an die sich Jesus begab (Markus und Matthäus sprechen von einem χωρὶον) und fügte deshalb hinzu: wo ein Garten war, um dann noch ausdrücklich zu sagen, daß Jesus und seine Jünger dorthin gegangen seien. Man braucht diese zweite Vershälfte also auch nicht mit SPITTA aus einer anderen Quelle herzuleiten.

Weiterhin gehört nach WELLHAUSEN Judas ursprünglich nicht hierher; denn er „wird doppelt eingeführt, erst in 2 f. und noch einmal in 5 am Schlusse. Die zweite Angabe (Judas aber, der ihn verriet, stand bei ihnen) steht verloren, ist aber insofern wichtig, als sie die erste nicht voraussetzt. In der ersten nimmt Judas, nicht der Chiliarch (12) die römische Kohorte samt den Amtsdienern der Juden. Auf der eigentlichen Szene spielt er gar keine Rolle. Er tritt nicht an Jesus heran, um ihn kenntlich zu machen, und wird von ihm als nicht vorhanden behandelt“ (ebd.). Das letztere sind nun schon mehr geschichtliche Bedenken, und mindestens nötigen sie nicht dazu, auch 5 b auszuschneiden. SCHWARTZ (wenn ich ihn recht verstehe) und SPITTA halten daher diese Worte für ursprünglich und nur die Erwähnung des Judas in 3 für später, SPITTA außerdem den Zusatz ὁ παραδιδὼς αὐτόν in 2 und 5, der nach 13, 30 und, da der andere Judas 14, 22 nicht aus der Grundschrift stamme, überflüssig sei. Aber das war, wenn anders das Urteil über diesen Vers sich nicht beweisen liefs, wenigstens insofern nicht der Fall; und wenn Judas nach 13, 30 hier noch einmal in 18, 2 als der Verräter bezeichnet werden konnte, dann wohl auch in V. 5. Daß er hier untätig zur Seite steht und doch V. 3 die Kohorte und die

Diener nimmt, wird sich später aus der Entstehung dieser Tradition erklären; man braucht also weder mit SCHAWRTZ, dem GOGUEL zuzustimmen geneigt ist, diese Diener (und wohl noch den Zusatz *τῶν ὀπλῶν*) — oder mit BOUSSET die Worte *ἐκ τῶν Φαρισαίων* —, noch mit SPITTA gerade umgekehrt die Kohorte für später, bez. einer anderen Quelle entnommen zu erklären. Es ist auch unberechtigt, wenn MERX den Vers 2 mit der Begründung streichen möchte: „er ist schulmeisterlich und verdirbt die Wirkung der Erzählung“ (426) und SCHWARTZ bemerkt (1907, 360, 2): „das Mirakel 18, 6 verrät sich als Einlage dadurch, daß das einfache *ἐγὼ εἶμι* . . . plötzlich zu einem zauberkräftigen Wort mit metaphysischem Inhalt wird“. Wenn VÖLTER V. 6—9 dem Überarbeiter zuweist, so veranlaßt ihn dazu zunächst der angeblich zwischen 5 und 6 vorhandene Unterschied. „Das *ἐγὼ εἶμι*, das in V. 5 einfach die Bedeutung der Selbstanzeige hat, soll nach V. 6 den Leuten offenbar gleich dem alttestamentlichen majestätischen *אני ה'אני* in den Ohren geklungen haben“ (96). Ich glaube nicht, daß man einen solchen Unterschied zu machen braucht, und ebensowenig wird sich das gegen V. 9 geltend gemachte Bedenken als durchaus durchschlagend erweisen.

Auch V. 7 *πάλιν οὖν ἐπηρώτησεν αὐτοὺς· τίνα ζητεῖτε; οἱ δὲ εἶπον· Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον*) braucht man nicht dem Bearbeiter zuzuschreiben, der das *ἀπεκρίθη* in 8 mißverstanden habe; es sind wieder im wesentlichen geschichtliche Gründe, die SPITTA dafür geltend macht, wenn er sagt: „gerade wenn auf die Häscher die kühne Antwort Jesu jenen erschreckenden Eindruck ausgeübt hatte, so ist es psychologisch undenkbar, daß sie durch eine zweimalige gleiche Antwort auf Jesu Frage dieselbe Antwort Jesu noch einmal provoziert haben sollten. Vor allem aber ist es psychologisch unwahrscheinlich, daß Jesus seine Frage zweimal gestellt haben sollte, da er ja den Beweis vor sich hatte, daß er verstanden worden war“ (362).

V. 9, wo das schon 17, 12 zitierte Wort Jesu in einem andern Sinne als dort verstanden wird, haben deshalb schon SCHWEIZER, SCHOLTEN und VAN DE SANDE BAKHUYZEN für interpoliert erklärt und weisen auch WELLHAUSEN, LEPSIUS, BOUSSET, A. MEYER und SPITTA dem Bearbeiter zu, aber wenn in Kap. 17 eine besondere Tradition benutzt wurde, so konnte es auch der Evangelist hier anders, als dort, deuten. Wenn WELLHAUSEN

endlich unter dem Beifall von BOUSSET gegen die Ursprünglichkeit von 18, 10f. einwendet: „woher soll Petrus die Gelegenheit zum Kampfe haben? das ganze feindliche Aufgebot ist ja in den Staub gesunken, und hernach hat Jesus sich freiwillig gestellt unter der Bedingung freien Abzugs für seine Jünger. Dieser würde verwirkt, wenn sie zum Schwerte griffen“ (80), so sind das wieder geschichtliche Gründe und außerdem solche, die nicht zutreffen. Denn soll das ganze Aufgebot dauernd am Boden liegen und hat Jesus wirklich jene Bedingung gestellt? Wenn SPITTA trotzdem die Verse aus seiner zweiten Quelle ableitet, so veranlaßt ihn dazu die Erwägung, daß man sie nach den Synoptikern erst hinter 12 erwarten sollte; aber deren Darstellung ist hier nicht maßgebend.

Vergleichen wir mit ihr die des Johannes unter dem Gesichtspunkt der Glaubwürdigkeit, so erregt schon die Angabe in V. 2 Bedenken, Jesus habe sich in Gethsemane oft mit seinen Jüngern versammelt. Denn warum bedurfte es dann eigentlich des Verrats des Judas, hätten dann nicht auch andere den Aufenthaltsort Jesu angeben können? In der Tat sagt von den Synoptikern erst Lukas (22, 39), Jesus sei nach seiner Gewohnheit an den Ölberg gegangen, ebenso wie er schon früher (21, 37) erzählt hatte, Jesus habe dort die Nächte zugebracht, während ihn Markus (11, 11, wonach auch V. 19 zu verstehen sein wird) und Matthäus (21, 17) des Abends nach Bethanien hinausgehen lassen — und das ist nicht dasselbe, wie nach dem Ölberg. Es ist aber das Wahrscheinlichere, denn zur Zeit des Pascha, wo, wie wir nachher sehen werden, die Kriegsknechte ein Feuer anzünden, um sich daran zu wärmen, übernachtet man nicht im Freien; das wird vielmehr Lukas, bez. die ihm vorarbeitende Tradition nur angenommen haben, um — freilich um den Preis einer anderen Schwierigkeit — zu erklären, wie Judas Jesus in Gethsemane suchen konnte; und Johannes hat sich auch hier daran angeschlossen. Weiterhin fällt bei ihm die Erwähnung der *στρίγα* auf, zumal da wir darunter in der Tat nichts anderes als die ganze Kohorte, also 600 Mann, verstehen können. Allerdings kommt der Ausdruck auch für den Manipel vor, der 200 Mann stark war, aber einmal wäre damit, wie wir gleich sehen werden, für unsern Zweck nicht viel gewonnen, und dann wird hier doch an jener Übersetzung festzuhalten sein. Markus und Matthäus verstehen nämlich unter der ganzen *στρίγα*, von der



sie allerdings bei einer anderen Gelegenheit (Mark. 15, 16, Matth. 27, 27) reden, nicht, wie auch E. KLOSTERMANN für möglich hält, eine den Prokurator begleitende kleinere Truppenabteilung, sondern tatsächlich die ganze Kohorte. Denn wenn — so bemerkt BRANDT (Die evangelische Geschichte 1893, 106) sehr richtig — „bei Schilderungen von Vorgängen in einer Stadt, deren Besatzung gerade aus einer Kohorte besteht, ohne nähere Bestimmung der Ausdruck: die ganze *στρατα* gebraucht wird, so kann nur die Gesamtheit dieser Kohorte gemeint sein. Das ist nun in der evangelischen Erzählung der Fall, indem nachweislich eine Kohorte mit dem Standquartier in der Burg Antonia die Garnison von Jerusalem ausmachte“. Johannes aber wird sich, wie sonst in diesem Abschnitt, so auch hier an die Synoptiker angeschlossen haben; also ist bei ihm unter *στρατα* ebenfalls die Kohorte zu verstehen. Und doch kann sie schon deshalb nicht mit ausgerückt sein, weil ein derartiges Militäraufgebot großes Aufsehen gemacht hätte — und das wollte man doch nach der, wie sich später zeigen wird, glaubwürdigen Darstellung Mark. 14, 2 und Par. vermeiden. Ja, auch wenn man angenommen hat (obwohl weder die Synoptiker irgendwie darauf hindeuten, noch Johannes damit Genüge geschieht), Pilatus hätte Judas einige Soldaten mitgegeben, so wäre das nur möglich, wenn Pilatus schon auf Jesus aufmerksam geworden wäre oder Verdacht gegen ihn geschöpft hätte, und liefse erwarten, daß Jesus nun auch sofort zu Pilatus gebracht werden würde — das ist aber ebensowenig geschehen. Die Darstellung bei Johannes ist also unter allen Umständen ungeschichtlich; sie erklärt sich daraus, daß bei ihm die ganze Verhandlung über Jesus nicht vor dem regierenden Hohenpriester, sondern vor Pilatus stattfindet; so schien er auch schon bei seiner Gefangennahme beteiligt gewesen sein zu müssen. Außerdem könnte das römische Militär durch Verwechslung mit der jüdischen Tempelwache hereingekommen sein, auf die die Erwähnung der *στρατιῶν τοῦ ἱεροῦ* Luk. 22, (4.) 52 hindeutete, oder aus dem Bericht über die Gefangennahme des Paulus, wie wir ihn act. 21, 31 ff. lesen. Und wenn sich auch daraus noch nicht erklärt, daß gegen Jesus die ganze Kohorte ausgerückt sein sollte, so schien das doch durch seine übermenschliche Natur erfordert zu sein. Übrigens ist auch das *μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων* unwahrscheinlich: zur Zeit des Pascha war doch eigentlich Vollmond, und

Fackeln und Lampen hätten wieder Aufsehen gemacht, das man gerade vermeiden wollte.

Dann erzählt Johannes, daß Jesus sich selbst zu erkennen gegeben habe: Judas kann ihn weder vor-, noch nachher geküßt haben; denn wenn er ihn dadurch kenntlich machen wollte, so hätte es im ersten Falle des Bekenntnisses Jesu, im letzteren des Kusses nicht bedurft. Welcher von beiden Zügen geschichtlich sei, könnte man vielleicht einen Augenblick zweifeln; fragt man sich aber auch hier wieder, welcher von beiden aus dem andern entstanden sein wird, so kann die Antwort nur lauten: das Bekenntnis Jesu aus dem Kuß des Judas. An ihm mußte man später Anstoß nehmen; daher liefs schon Luk. 22, 48 Jesus zwar fragen: Judas, verrätst du den Menschensohn durch einen Kuß?, berichtete aber nicht, daß er ihm einen solchen wirklich gegeben, und Johannes schwieg überhaupt davon. Läßt er Jesus sich selbst zu erkennen geben und so seinen Feinden ausliefern, so soll das natürlich noch deutlicher, als das Wort, mit dem Jesus bei Matthäus und dann auch bei Johannes dem einen Jünger sein Eintreten für ihn verweist, zeigen, daß er nicht seinen Feinden unterlegen sei; ja Johannes setzt nun noch hinzu, ehe diese daraufhin Jesus ergriffen hätten, seien sie zurückgewichen und zu Boden gefallen. Wenn ZAHN dazu bemerkt: „selbstverständlich nicht der ganze nach Hunderten zählende Haufe, sondern die, welche die Antwort gegeben hatten, die vornstehenden Führer, etwa die Führer der jüdischen Polizeimannschaft“ (610) — so ist das keineswegs selbstverständlich, und auch das Niederfallen selbst wird man der ganzen Anschauung der johanneischen Tradition entsprechend nicht wie das erschrockene Zurückweichen des deutschen Sklaven deuten dürfen, der Marius im Gefängnis töten sollte, sondern als eine wunderbare Wirkung der Person Jesu. Wir haben es also auch dabei mit einem ungeschichtlichen Zug zu tun — ohne daß gerade daran zu denken wäre, daß der Herr die Scharen des Antichrist durch den Hauch seines Mundes vernichten soll. Denn daß Judas 17, 12, wie II. Thess. 2, 3 der Antichrist, *ὁ ῥίος τῆς ἀπολείας* heisst, ist wohl Zufall, mehr noch, daß die hier in Rede stehende Szene am Ölberg spielt, wo nach späterem Glauben der Wiederkommende seinen Gegner besiegen wird.

Ist die Notiz, daß Jesus sich selbst zu erkennen gegeben habe, ungeschichtlich, dann wohl auch die damit in Verbindung

stehende Aufforderung: sucht ihr mich, so laßt diese gehen. Sie wird Jesus in den Mund gelegt worden sein, um das untätige Verhalten der Jünger, das man der christlichen Gemeinde zum Vorwurf machen mochte, zu rechtfertigen: sie seien von Jesus selbst dazu ermächtigt worden. Freilich könnte man in derselben Weise auch die Nachricht erklären, einer von den Jüngern sei doch für Jesus eingetreten und hätte dem Knecht des Hohenpriesters ein Ohr abgehauen; aber das kann auch geschichtlich sein: in der Verwirrung, die infolge des Kusses des Verräters entstand, mochte ein Jünger in der Tat einen der Häscher verwunden, ohne deshalb gleich festgenommen zu werden. Freilich ihm das zu verweisen und mehr noch, das Ohr zu heilen, was freilich nur Lukas berichtet — dazu war, auch wenn das letztere sonst denkbar wäre, sicher keine Zeit; und ebenso ist es natürlich sehr unwahrscheinlich, daß das abgehauene Ohr, wie Johannes nach Lukas will, das rechte war — oder war Petrus ein Linkser? Der Zusatz wird sich ebenso erklären, wie Luk. 6, 6, wo Markus und Matthäus nur von einer verdorrten Hand reden, die Jesus geheilt habe, Lukas sie aber als die rechte bezeichnet, und Matth. 5, 39, wo umgekehrt Matthäus von der rechten Wange spricht, auf die man doch in der Regel auch wieder nur von einem Linkshändigen einen Schlag bekommen würde, während Lukas dem hier zitierten Herrenwort die Form gibt: dem, der dich auf den Backen schlägt, biete auch den anderen dar. Wenn Johannes, während die Synoptiker keinen Namen angeben, den Jünger, der dem Knecht das Ohr abgeschlagen habe, Petrus und den Knecht selbst Malchus nennt, so könnte das letztere ja geschichtlich sein, allein das erstere ist, da Petrus dann doch wohl kaum allein Jesus in den Palast des Hohenpriesters nachgefolgt wäre, unwahrscheinlich; es wird sich also in beiden Fällen nur um eine spätere Ausschmückung der Tradition handeln. Endlich von dem Wort: stecke dein Schwert in seine Scheide — war ja schon die Rede; es wird jedenfalls ungeschichtlich und Jesus zur Rechtfertigung des Verhaltens seiner Jünger in den Mund gelegt worden sein. Das andere: soll ich den Kelch, den mir mein Vater gegeben hat, nicht trinken? — erinnert noch einmal an den Gebetskampf in Gethsemane, gibt ihm aber einen anderen Sinn: Jesus bittet nicht, daß dieser Kelch an ihm vorübergehe, sondern er weist diesen Gedanken von vornherein ab.

Das deutet zugleich noch einmal darauf hin, weshalb Johannes diesen Bericht aufgenommen hat: Jesus hat selbst leiden wollen; er hat sich nicht dagegen gesträubt und ist auch nicht seinen Feinden unterlegen, sondern hat sich selbst ihnen ausgeliefert.

### Die Verhandlung vor Annas und die Verleugnung des Petrus (18, 12—27).

Hier sind zunächst, und zwar sehr früh, Umstellungen vorgenommen worden, um die Anstöße, die der gewöhnliche Text bietet, zu beseitigen. Wenn auch vielleicht noch nicht Tatian, so liest doch bereits der *Syrus sinaiticus* die Verse in folgender Reihenfolge: 12 f. 24. 14 f. 19—23. 16—18. 25 b (a fällt weg)—27, und manche Neuere, so namentlich BLASS und MERX, haben das als das Ursprüngliche bezeichnet. Auch der *Syrus hierosolymitanus* bietet in einer Handschrift die Worte: und Annas schickte den Herrn Jesus zu Kaiphas — aus V. 24 schon einmal am Schlusse von 13, wo außerdem die Worte: denn er war der Schwiegervater des Kaiphas — ausgelassen sind. Nicht hinter 13, sondern schon hinter *προῖτον* eingeschoben ist 24 in der Minuskel 225, und auch späterhin hat man diesen Vers manchmal in die Nähe von 14 gestellt. „Nach LUTHERS ganz selbständig gewonnenem Urteil“, referiert H. HOLTZMANN (ZNW 1902, 57), „handelt es sich hier um eine Versetzung „im Umwerfen des Blattes, wie oft geschieht.“ Ähnlich urteilen BEZA und Neuere, wie RINCK“, SOLTAU, event. auch HEITMÜLLER. So verschwindet die Schwierigkeit, daß der „andere Jünger“ und Petrus Jesus in den Hof des Hohenpriesters folgen, in den jener doch erst später gebracht wird — denn daß unter dem Hohenpriester Kaiphas, nicht Annas verstanden wird, sollte sich von selbst verstehen, und auch daß beide verschiedene, einen großen Hof einschließende Flügel eines einzigen größeren Palastes bewohnt haben sollten, wird nicht angedeutet. Daß nach dem gewöhnlichen Text Kaiphas auch schon bei dem Verhör im Hause seines Schwiegervaters den Vorsitz führt, hätte wohl gar nicht aufzufallen brauchen, und wenn nach jenem dann bei Kaiphas selbst überhaupt nichts geschieht, so entspricht dem in dem umgestalteten Texte die Schwierigkeit, daß bei Annas nichts geschieht und man also nicht einsieht, weshalb Jesus erst zu diesem gebracht wird. Auch läßt sich V. 15, nach dem der



andere Jünger Jesus in den Hof des Hohenpriesters folgte, nicht wohl von 16 (Petrus aber stand draussen an der Tür und wurde dann von dem anderen Jünger hereingeführt), was er doch offenbar nur vorbereiten soll, trennen. So verdiente an diesem Punkte die Umstellung, die SPITTA früher unter dem Beifall anderer vertrat, den Vorzug; denn danach sollte auf V. 12f. gleich 19—24 und dann erst 14—18 sowie 25b—27 gefolgt sein. Aber, wie SPITTA selbst seitdem eingesehen hat: einleuchtend war auch diese Theorie nicht. Einmal nämlich mußte bei dieser Anordnung des Textes auffallen, daß Petrus und der andere Jünger, die Jesus doch wohl gleich nach seiner Gefangennahme nachgefolgt sein sollen, erst mit ihm in den Hof des Kaiphas gehen; vor allem aber begreift man nicht, wie aus diesem angeblich ursprünglicheren Texte der gegenwärtige entstanden sein soll. Wollte man etwa die Verleugnung des Petrus zum Teil wenigstens vorausnehmen, weil bei den Synoptikern mindestens das Eindringen des Petrus in den Hof des Hohenpriesters vor der Verhandlung vor diesem erzählt war und daran wenigstens die erste Verleugnung, die nach der Darstellung bei Johannes durch eine Bemerkung der Türhüterin veranlaßt war, gleich angeschlossen werden mußte, oder vielleicht, weil bei Lukas die Verleugnung überhaupt vor der Verhandlung vor dem Hohenpriester berichtet war? Aber mit Lukas berührt sich Johannes ja auch sonst hier wieder: während Mark. 14, 53 und Matth. 26, 57 erzählen: (*κρατήσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπῆλθον τ. ἱ. πρὸς (Καΐάφαν) τὸν ἀρχιερέα*, gebrauchen Lukas und Johannes denselben Ausdruck *συλλαμβάνειν*, und ebenso stimmen beide, wie wir sehen werden, im Folgenden überein. Dann aber wird auch jene Vorwegnahme wenigstens des Anfangs der Verleugnungsgeschichte wohl schon auf den Evangelisten zurückgehen — womit freilich nicht gesagt ist, daß sein Text einheitlich sein muß.

In der Tat erklärt SPITTA zunächst die Worte *ἢ οὖν σπεῖρα καὶ ὁ χιλιάρχος καὶ . . . τῶν Ἰουδαίων* in V. 12 für später; aber das erledigt sich durch das oben bemerkte. SCHWARTZ und WELLHAUSEN meinen umgekehrt, wenn Jesus von der Kohorte verhaftet worden sei, so müsse er direkt zu Pilatus geführt worden sein, WELLHAUSEN macht dafür auch noch geltend, daß jetzt Pilatus in V. 28 plötzlich als bekannt auftrete, ohne vorher eingeführt worden zu sein. Aber bedurfte es dessen wirklich?

„Die Wendung: ἄγουσιν οὖν τὸν Ἰησοῦν εἰς τὸ πραιτώριον sagt doch deutlich genug, daß Jesus vor den Vertreter der römischen Obrigkeit geführt worden sei“ (SPITTA 370). Weiterhin erklären WELLHAUSEN, SCHWARTZ, LEPSIUS, BOUSSET, ZURHELLEN, SPITTA, GOGUEL und VÖLTER V. 13 von *πρωτον* oder von *ἣν γὰρ περθερός τοῦ Καϊάφα* ab und außerdem mit Ausnahme von VÖLTER V. 14 für interpoliert, da sie zumeist wenigstens schon 11, 49 ff. ebenso beurteilten und in dem hier folgenden Abschnitt unter dem nicht näher bezeichneten ἀρχιερέως Annas verstehen. Aber das ist schon nach 11, 49. 51, wo wir keine Interpolation anerkennen konnten, unmöglich und braucht, wie wir gesehen haben, auch hier nicht angenommen zu werden: Kaiphas konnte sehr wohl auch in dem Hause seines Schwiegervaters die Untersuchung führen. Außerdem versteht man nicht, wie die nach WELLHAUSEN und den anderen hier benutzte Quelle auf die Anschauung gekommen sein sollte, Annas sei damals Hoherpriester gewesen; denn daß sein Name act. 5, 17 an der Stelle von ἀναστάς zu lesen sei, ist doch nur eine Vermutung von BLASS, für die das Zeugnis der einen Minuskel, die so liest, nicht genügt, und daß der Name Kaiphas 4, 6, Luk. 3, 2 erst nachgetragen sei, läßt sich noch weniger beweisen — geschweige denn daß Ἀννας aus Ἀναρίας act. 23, 2 ff. entstanden sein könnte. Man darf also auch V. 24 nicht als später erst hinzugesetzt betrachten, denn daß Kaiphas da *post festum* erscheint und gar nichts mehr zu tun hat, ist, wenn er doch vorher schon erwähnt ist, nicht richtig und würde, auch wenn es zuträfe, für unsere Frage nichts austragen. Allerdings fällt, wie ich schon oben bemerkte, wenn Jesus zunächst nicht zu dem Hohenpriester gebracht wird, auf, daß mit ihm der andere Jünger und Petrus gleichwohl schon jetzt in dessen Hof hineingegangen sein sollen; aber diese Schwierigkeit läßt sich auch auf andere Weise beseitigen.

ZURHELLEN und BACON halten die ganze Geschichte von der Verleugnung für später, ebenso wie die Erzählung von ihrer Vorhersage, letzterer noch besonders deshalb, weil sonst Petrus nicht so, wie das in Kap. 20 geschieht, hätte geschildert werden können. Aber rehabilitiert er sich nicht gewissermaßen durch sein Verhalten am Ostermorgen und vor allem: erzählen nicht auch die Synoptiker von seiner Verleugnung Jesu, ohne ausdrücklich seiner Bekehrung zu gedenken? Außerdem sollte

man, gerade wenn es sich hier um einen späteren Zusatz handelte, erwarten, daß jene Unwahrscheinlichkeit, daß der andere Jünger und Petrus Jesus an einen Ort folgen, wo dieser noch gar nicht hingebracht worden war, vermieden worden wäre. Wir werden also, da zur Annahme einer hier aufgenommenen schriftlichen Quelle kein genügender Anlaß vorliegt, vermuten dürfen, daß von hier ab eine mündliche Überlieferung benutzt wurde, die, wie bei den Synoptikern, die Verleugnung in den Hof des Palastes des Kaiphas legte. Warum diese Tradition hier aufgenommen wurde, sahen wir ja bereits: es war das Vorbild der Synoptiker und vielleicht besonders des Lukas, dem Johannes indes nur soweit folgte, als es durch die ihm vorliegende Tradition über die Verleugnung des Petrus geboten war. Oder ist wenigstens V. 15—17 bzw. 18 doch mit SCHWARTZ und BOUSSET als ein späterer Zusatz zu betrachten? Das sucht der letztere auf folgende Weise zu begründen. „Ganz klar“, sagt er (ThR 1909, 45), „ist hier die Verleugnung des Petrus der Magd gegenüber motiviert: Petrus erschleicht sich durch diese den Eintritt in den hohenpriesterlichen Hof. Aber diese ganze Darstellung verliert nun ihre Pointe dadurch, daß erzählt wird, Petrus sei durch den ἄλλος μαθητής, der gar als Bekannter des Hohenpriesters vorgestellt wird, eingeführt. Dann aber verliert die Verleugnung jeglichen Zweck; ja man muß sich fragen, wie die Magd es überhaupt wagen darf, sich an den durch den vornehmen Unbekannten eingeführten Petrus mit ihrer Frage heranzuwagen.“ Indes da wird doch mehreres in den Text hineingetragen, was nicht dasteht. Wenn der andere Jünger mit dem Hohenpriester bekannt war, so brauchte er deshalb noch kein vornehmer Mann zu sein, und noch weniger ist gesagt, daß sich Petrus durch seine Verleugnung den Eintritt in den hohenpriesterlichen Hof erschlich; der andere Jünger hätte ihn nach der Meinung des Berichterstatters wohl auch hineinführen können, wenn er Jesus nicht verleugnet hätte. Vor allem aber handelt es sich bei alledem um geschichtliche Bedenken, die hier noch nicht hergehören; wir werden also die Verse als ursprünglich betrachten können. Weshalb der vierte Evangelist diese erste Verleugnung des Petrus gegenüber der Türhüterin gleich hier berichtet, braucht ja nicht erst erklärt zu werden; daß er die beiden andern, die für später zu halten erst recht kein Grund vorliegt, dort bringt, wo sie Markus und Matthäus brachten, sahen wir bereits. In

der mündlichen Überlieferung aber folgte V. 25 unmittelbar auf 18: daher im Text die Wiederholung der Notiz über das Dastehen und Sichwärmen des Petrus und das Fehlen eines Subjekts bei *εἶπον*. Dagegen verstehe ich nicht, wie SPITTA V. 15 und 16a (die Worte: Petrus blieb aber aufsen vor der Tür stehen) aus der Quelle ableiten kann; das ist doch offenbar nur Einleitung zum Folgenden. SPITTA hat also auch keinen Grund, die nun folgende Erzählung von der Verleugnung auf seine zweite Quelle zurückzuführen, geschweige denn V. 16 aufser den angeführten ersten Worten sowie den Ausdruck *ἡ θυρωρός* in 17 dem Bearbeiter zuzuschreiben. Und ebenso wenig darf man umgekehrt mit GOGUEL V. 19—24 oder mit VÖLTER die Worte in 20: *ἐγὼ παρησία λελάληκα τῷ κόσμῳ*, die allerdings eine Dublette zu den folgenden bilden, deshalb dem Bearbeiter zuschreiben.

Was die Glaubwürdigkeit des Abschnitts betrifft, so spricht, um von der Einführung der damit verschwindenden Kohorte nicht noch einmal zu reden, gegen die Geschichtlichkeit des Vorverhörs bei Annas noch nicht, daß die Synoptiker von einem solchen nichts wissen. Denn ihre Darstellung würde vielmehr als unwahrscheinlich zu bezeichnen sein — wenn sie so gemeint wäre, wie sie vielfach verstanden wird. Allerdings erzählt schon Matthäus 26, 57 (denn so sind seine Worte wohl zu verstehen), als man Jesus zu Kaiphas brachte, hätten sich dort die Schriftgelehrten und Ältesten schon versammelt gehabt; sie mußten also bereits vorher, mitten in der Nacht, dort zusammen gekommen sein. Aber Markus sagt vielmehr (14, 53): und sie führten Jesus zu dem Hohenpriester, und dort kamen nun alle Hohenpriester, Älteste und Schriftgelehrte zusammen. Gleichwohl kann das nur eine Vorverhandlung gewesen sein sollen; denn 15, 1 (vgl. Matth. 27, 1) heisst es: und gleich am Morgen setzten die Hohenpriester usw. eine Beratung ins Werk. Freilich wird das nicht genauer geschildert und konnte daher von Lukas ganz übersehen werden; und da er zugleich wohl wufste, daß eine Gerichtsverhandlung erst nach Tagesanbruch stattfinden konnte, verlegte er die von Markus und Matthäus allein eingehender beschriebene Vorverhandlung, die nun keine Vorverhandlung mehr, sondern die Hauptverhandlung war, auf diese Stunde, mußte aber dann die Zeit zwischen der Gefangennahme Jesu und jener Verhandlung anders auszufüllen suchen.



So erklärt es sich, daß er einmal die Verspottung Jesu und dann, wie wir schon sahen, die Verleugnung des Petrus vorausnahm; aber damit waren die Leser doch eigentlich nur über jene Lücke hinweggetäuscht worden. Johannes oder vielmehr die von ihm benutzte Tradition nahm also wieder eine Vorverhandlung an, aber nicht, wie bei direkter Abhängigkeit von Markus und Matthäus zu erwarten wäre, bei Kaiphas, sondern bei seinem Schwiegervater Annas, der ja auch im dritten Evangelium und in der Apostelgeschichte vorkam. Da man indes von jenen her doch wufste, daß Kaiphas die Verhandlungen gegen Jesus geführt habe, liefs man ihn das auch jetzt noch tun, und stellte sich ebenso die Verhandlungen selbst im Anschluß an die Synoptiker vor.

Wenn nämlich Johannes nichts von der gegen Jesus vorgebrachten Beschuldigung, er habe gegen den Tempel geredet, und von der an ihn gerichteten Frage, ob er der Messias sei, berichtet, so liegt das nicht daran, daß diese ungeschichtlich wären. Man könnte zwar sagen, bei dieser ganzen Verhandlung sei doch niemand von den Anhängern Jesu anwesend gewesen; aber J. WEISS hat gewiß recht, wenn er vermutet, sie und ihre Gegner hätten später eifrig über die Verurteilung Jesu mit einander verhandelt. Daß Jesus gerade ein solches Wort über den Tempel gesprochen habe, kann man allerdings daraus, daß es Mark. 15, 29, Matth. 27, 40 noch einmal erscheint, nicht schliessen, wohl aber haben wir schon oben gesehen, daß es bereits bei Markus und Matthäus abgeschwächt und bei Lukas weggelassen wird; also wird es von Jesus wirklich, und zwar bei dieser Gelegenheit, gesprochen und von Johannes nur weggelassen worden sein. Auch die Frage: bist du der Messias? konnte Jesus danach noch vorgelegt werden; seine Antwort darauf (ihr werdet sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen mit den Wolken des Himmels) hatte wieder vielleicht schon Matthäus (durch die Einschiebung des ἀπ' ὀρι) und jedenfalls Lukas (durch die Weglassung des ὄψεσθε und ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν (τοῦ οὐρανοῦ)) modifiziert und mußte Johannes, der von keiner derartigen Wiederkunft weiß, vollständig weglassen. Er (oder vielmehr die von ihm benutzte Tradition) konnte also nur eine neue Darstellung dieser Verhandlungen geben und erzählte daher natürlich, man habe Jesus nach seinen Jüngern und nach seiner Lehre gefragt;

die Notiz, daß er darauf geantwortet habe: ich habe öffentlich zu der Welt geredet, ich habe immer in Synagoge und Tempel gelehrt, was fragst du mich also? frage die, die gehört haben, was ich zu ihnen gesagt habe — erinnert zugleich an das Wort an die Häscher Mark. 14, 49 und Par., das nach Luk. 22, 52 direkt an die Hohenpriester, Tempelhauptleute und Ältesten gerichtet war, und an die Antwort, die, wieder bei Lukas (V. 67), Jesus dem Hohenpriester auf die Frage nach seiner Messianität zunächst gibt: wenn ich es euch sage, so glaubt ihr nicht. Legte man ihm nun gar jene Antwort in den Mund, die wir bei Johannes lesen, so mußte von anderen, vielleicht Juden, mit denen man disputierte, gefragt werden: liefs sich denn das das Synedrium gefallen? Nein, erzählte man weiter, indem man wohl zugleich an die Verspottung Jesu dachte (der Ausdruck *ῥάπισμα* steht schon Mark. 14, 65), einer der Knechte gab Jesus einen Backenstreich. „Und liefs sich denn das Jesus gefallen?“ Gewiß nicht, er verwies es dem Knecht. Das erinnert natürlich an die ähnliche Szene aus dem Prozeß des Paulus act. 23 f., die aber, wie ich anderwärts gezeigt habe (Paulus 1904, I, 308 ff.), nicht geschichtlich sein kann; und auch abgesehen davon ist es wohl nicht wahrscheinlich, daß ein Zug im Leben Jesu dem des Paulus entlehnt worden sein sollte. So wird man das von Jesus nur aus dem natürlichen Gefühl heraus erzählt haben, er hätte doch eine derartige Beschimpfung nicht ruhig erdulden können: auch der Evangelist war ja der Meinung, daß Jesus nur gelitten habe, weil er es wollte, und wird diesen Zug mit-erzählt haben, um zu zeigen, daß seine Geduld eine Grenze gehabt habe. Außerdem kam ihm auch wohl jenes Wort von der Öffentlichkeit der Wirksamkeit Jesu gelegen, die er ja schon vorher immer betont hat.

Die Verleugnung des Petrus muß ebenso wie der Verrat des Judas geschichtlich sein; denn dergleichen hätte man später gewiß nicht erfunden. Sie wird auch im Hofe des Hohenpriesters stattgefunden haben; diese überall wiederkehrende Angabe sieht ebenso wenig nach Erfindung aus. Aber im einzelnen, d. h. in der Beschreibung der drei Verleugnungen, die sie alle unterscheiden, gehen die vier Evangelisten weit auseinander. Nach Markus war die Veranlassung zu ihnen zweimal eine der Mägde, die erst zu Petrus, dann zu den Dabeistehenden sagte: du warst auch bei dem Nazarener, dem Jesus — oder: er ge-

hört auch zu ihnen —, das drittemal waren es die Dabeistehenden, die das mit der Begründung wiederholten, Petrus sei ja ein Galiläer. Nach Matthäus wandte sich zunächst eine Magd mit denselben Worten, wie bei Markus, an Petrus selbst, dann sagte eine andere zu den Dabeistehenden: dieser war mit Jesus dem Nazarener —; endlich sagten ihm diese dasselbe auf den Kopf zu mit der Begründung, seine Sprache verrate ihn. Nach Lukas bemerkte zuerst eine Magd von ihm: auch dieser war mit ihm —, dann wiederholte ihm das ein anderer ins Gesicht, und nach einer Stunde bekräftigte ein dritter: wahrhaftig, auch dieser war mit ihm, denn er ist ein Galiläer. Endlich nach Johannes sagte zuerst die Türhüterin zu Petrus: gehörst du etwa auch zu den Jüngern dieses Menschen? —, dann wiederholten die Knechte dieselbe Frage und endlich sagte einer von ihnen, ein Verwandter dessen, dem Petrus das Ohr abgeschlagen hatte: sah ich dich nicht in dem Garten bei ihm? Das letztere kann nun, wie wir sahen, nicht geschichtlich sein. MERX bezweifelt auch, daß es im Orient eine Türhüterin gegeben habe, aber demgegenüber könnte man doch auf II. Sam. 4, 6 LXX, Jos., *ant.* VII, 2, 1 und auch act. 12, 13 verweisen. Freilich wenn umgekehrt J. WEISS die erste Verleugnung hier besser als bei den anderen Evangelisten begründet nennt und in dem Bericht einen innerlich motivierten Fortschritt, eine in der Sache begründete Steigerung findet, so kann das nichts beweisen. Vielmehr zeigt die Abweichung aller Evangelisten voneinander doch wohl, daß man über die einzelnen Verleugnungen keine genauen Nachrichten hatte. Dann aber läßt sich die johanneische Darstellung, mit der wir es hier allein zu tun haben, wieder durchaus befriedigend aus der synoptischen erklären. Schon Lukas hatte nämlich die Schuld des Petrus abzuschwächen versucht: er sprach nicht mehr davon, daß dieser sich verflucht und geschworen habe, er vermied auch das despektierliche οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον (τοῦτον ὃν λέγετε), und ebenso fehlt das erstere bei Johannes und sagt Petrus hier immer nur: οὐκ εἶμι. Sprachen die Synoptiker ferner von einer Magd, die Petrus zuerst angesprochen oder sich über ihn geäußert hätte, so fragte die johanneische Tradition, wie sie denn dazu gekommen sei, und erzählte, sie sei die Türhüterin gewesen. Außerdem lag, sie zu erwähnen, hier noch deshalb nahe, weil nach Johannes Petrus nicht ohne weiteres hätte in den Hof des Hohenpriesters ein-

dringen können; ehe wir aber über die Geschichtlichkeit dieser Nachricht entscheiden, müssen wir erst untersuchen, wer der hier erwähnte andere Jünger gewesen sein soll und wie es mit der ihm hier zugeschriebenen Rolle steht.

Er heist: ein anderer Jünger, nicht der andere, schon 13, 23 ff. neben Petrus erwähnte und als Lieblingsjünger bezeichnete Jünger. Aber das kann daran liegen, daß hier eine gegenüber jenem Bericht selbständige Überlieferung benutzt ist; 20, 2 wird vielmehr ὁ ἄλλος μαθητὴς ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς eingeführt. Und auch wenn das eine nachträgliche Kombination sein könnte — wir kommen ja später auf das Kapitel zurück —, so würde doch die Zusammenstellung des Petrus und des anderen Jüngers an unserer Stelle an die des Petrus und des Lieblingsjüngers in Kap. 13 namentlich auch insofern erinnern, als der letztere dem ersteren übergeordnet wird. Man darf also so wenig wie dort, um nur diese eine Deutung noch einmal zu erwähnen, an den Presbyter Johannes denken; auch wenn dieser und nicht der Apostel von Polykrates bei Euseb, *h. e.* V, 24, 3 als ἱερεὺς τὸ πέταλον περιφοριζὼς bezeichnet werden sollte, so würde das nicht zur Erklärung des γνωστὸς τῷ ἀρχιερεὶ bei Johannes herangezogen werden dürfen. Wir werden vielmehr aus den früher angegebenen Gründen auch hier an einen der Zwölfe, einen Lieblingsjünger, und endlich nicht, wie CASSEL, GODET (*Commentaire sur l'Évangile de Saint-Jean* 1863 ff.<sup>3</sup> 1881 ff. z. St.), ZAHN und andere wollen, Jakobus, sondern an Johannes denken müssen und können seine Erwähnung an dieser Stelle dann daraus erklären, daß er in gewissen Kreisen Petrus übergeordnet wurde, daß man da also auch erzählt haben wird, er sei mit diesem zusammen Jesus in den Hof des Hohenpriesters nachgefolgt, ja er sei zuerst hineingegangen und habe Petrus hineingeführt. Auf die Frage, wie er das gekonnt hätte, antwortete man: er war eben dem Hohenpriester bekannt, dachte aber dabei kaum an Geschäftsverbindungen, die Johannes seinerzeit als Fischer am See Genesareth mit Jerusalem unterhalten hätte. Erzählte man noch genauer, Johannes habe mit der Türhüterin gesprochen, so lag es natürlich erst recht nahe, sie Petrus die erste versuchliche Frage stellen zu lassen; so erklärt sich also wohl die Darstellung der ersten Verleugnung bei Johannes durchaus befriedigend.

Daß die beiden andern so, wie es tatsächlich geschieht,



geschildert werden, braucht bei der dritten ja nicht erst besonders erklärt zu werden; im übrigen haben auch die anderen Evangelisten bzw. ihre Gewährsmänner das Bild verschieden ausgemalt. Wufste man aber danach nur, daß Petrus Jesus dreimal verleugnet habe, so darf man vielfach auch diese Angabe bezweifeln; sie wurde gemacht, weil die Drei eine besondere Bedeutung hatte; ursprünglich wollte man damit vielleicht auch nur sagen, es sei nicht nur ein-, sondern mehrere Male geschehen. Auch daß der Hahn (vielleicht gar zweimal) wirklich gekräht habe, hat man wohl nur aus Mißverständnis der sprichwörtlichen Redensart: bevor der Hahn kräht — angenommen; vielleicht durfte man in Jerusalem gar keinen Hahn halten. Daß Johannes den Bericht überhaupt brachte, lag zum großen Teil wohl an der Rolle, die der Lieblingsjünger in ihm spielt; dieser machte zugleich den schlechten Eindruck, den Petrus hervorbringen mußte, in gewisser Weise wieder gut. Im übrigen hatte der Evangelist diesen Eindruck ja schon vorher dadurch abzuschwächen versucht, daß er die Verleugnung von Jesus angekündigt werden ließ; nachdem er das getan, mußte er sie nun aber auch selbst erzählen. Dagegen hatte er an der Verspottung Jesu durch die Sanhedristen oder die Häscher kein weiteres Interesse und ebenso wenig an der Hauptverhandlung vor dem Hohenpriester, die in der von ihm benutzten Tradition doch wohl etwas eingehender geschildert worden sein wird; nach seiner (freilich nicht konsequent festgehaltenen) Voraussetzung hätte Jesus ja eigentlich sofort zu Pilatus gebracht werden müssen, und zu ihm läßt er ihn daher nun jetzt gebracht werden.

#### Die Verhandlung vor Pilatus (18, 28—19, 16a).

Wenn SPITTA in dem ersten Vers dieses Abschnitts die Worte ἀπὸ τοῦ Καίσαρα dem Bearbeiter zuschreibt, so hängt das mit seiner Theorie über den vorhergehenden Bericht zusammen, die sich uns nicht bewährt hat. BURTON nennt die Bemerkung am Schlusse des Verses: ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα 'evidently editorial' (BW XIII, 1899, 28), aber einen Beweis dafür gibt er nicht. Das dann folgende erklären SCHWARTZ und WELLHAUSEN für nicht einheitlich, ersterer namentlich deshalb, weil der Statthalter hier zwischen dem zu verhörenden Inkulpaten und den tumultuierenden Anklägern hin und her laufe. „Ist das an und für sich schon eine seltsame Erfindung, durch die ein

selbständig komponierender Erzähler sich kaum seinen Stoff ruiniert haben würde, so wird sie durch die beständige Wiederholung unendlich, und was das Ärgste ist, sie wird nicht einmal klar durchgeführt. Nachdem Pilatus 19, 4f. Jesus hat herausführen lassen, muß er 19, 9 wieder ins Prätorium hineingehen, um Jesus von neuem zu verhören; ob er 19, 12 noch drin oder schon wieder draussen ist, erfährt man nicht, und 19, 13 wird Jesus den Juden zum zweitenmale vorgestellt“ (SCHWARTZ 1907, 355). Aber mußte wirklich auch dort, wo sich das dem Zusammenhang nach von selbst verstand, ausdrücklich gesagt werden, daß Pilatus wieder aus dem Prätorium herausgetreten sei? Das wäre doch in Wahrheit langweilige Pedanterie gewesen. Ebenso wenig ist WELLHAUSEN zuzugeben, daß die Juden und das Verhör vor Annas, sowie vor Pilatus verschieden vorgestellt würden; wir werden vielmehr später sehen, wie sich die eigentümliche Schilderung in diesem ganzen Abschnitt erklärt. Es ist auch nicht begründet, wenn SPITTA die ganze Vorstellung, daß Jesus in das Prätorium hineingeführt worden sei, für eingetragen erklärt und deshalb zunächst das *αὐτοί* in V. 28 dem Bearbeiter zuweist; im Gegenteil, nachdem eben gesagt worden war, die Juden hätten Jesus in das Prätorium geführt, konnte, wenn auch er nicht in dasselbe hineinging, nicht fortgefahren werden: und sie gingen nicht in das Prätorium hinein. Ebenso wenig setzt die Frage des Pilatus 29: welche Anklage bringt ihr gegen diesen Menschen vor? —, sowie die Antwort der Juden 30: wäre dieser nicht ein Übeltäter, so hätten wir ihn dir nicht übergeben — und der höhnische Bescheid des Pilatus: so nehmt ihr ihn hin und richtet ihn nach euren Gesetzen — voraus, daß Jesus gegenwärtig ist. Wenn VÖLTE V. 30—19, 6 für später erklärt, so bestimmen ihn dazu im wesentlichen Bedenken, die dem dann folgenden entnommen sind und auf die wir daher besser erst später eingehen. V. 32 (*ὅτι ὁ λόγος τοῦ Ἰησοῦ πληρωθῆναι ὃν εἶπεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλον ἀποθνήσκειν*) hatten vor SPITTA auch schon WELLHAUSEN, SCHWARTZ, LEPSIUS, BOUSSET, ZURHELLEN und A. MEYER für sekundär erklärt; wenn SPITTA (und ähnlich VÖLTE) als Grund dafür angibt: „hier wird die Stelle 12, 32 (und wenn ich von der Erde erhöht bin, will ich alle zu mir ziehen) gerade so ihrem Originalsinn widersprechend gedeutet, wie in 12, 33“ (371), so ist doch in 18, 32 von Erhöhung gar keine Rede. Vielmehr liegt nach der

Meinung des Schriftstellers darin, daß Pilatus Jesus töten soll, schon, daß dieser am Kreuz endigen wird; aber wenn der Vers also auch Zusatz des Evangelisten sein mag, so braucht man deshalb das Übrige noch nicht aus einer schriftlichen Quelle abzuleiten.

Wenn WENDT V. 33—38a seiner Quelle zuweist, so veranlaßt ihn dazu nur die Verwandtschaft dieser Verse mit anderen, früheren Stellen, die er ebenso beurteilt; da das nicht zutrifft, so liegt auch hier kein Grund zu einer entsprechenden Annahme vor. SPITTA leitet den Rest des Kapitels zumeist aus seiner anderen Quelle ab, da die Frage des Pilatus: du bist der König der Juden? —, wie auch WELLHAUSEN schon bemerkt hatte, nicht zu den vorher erzählten vergeblichen Versuchen des Statthalters passe, von den Juden die Schuld Jesu herauszubringen; man wird also hier in der Tat nicht zwar eine andere Quelle, aber eine andere Tradition finden müssen. Dagegen liegt kein Grund vor, die Worte in V. 35: dein Volk und die Hohenpriester haben dich mir übergeben, was hast du getan? — dem Bearbeiter bzw. der Hauptquelle zuzuweisen; ja dort passen sie, wenn Jesus tatsächlich bei der Verhandlung 29—31 nicht gegenwärtig gewesen sein soll, in Wahrheit gar nicht hin. Auch kann man nicht sagen, nach der Auseinandersetzung Jesu in 36 sei die Frage des Pilatus: also bist du doch ein König? — ziemlich überflüssig; nur das hatte auch schon WELLHAUSEN empfunden, daß, wenn Jesus fortfährt: ich habe das Amt, für die Wahrheit zu zeugen — er damit eigentlich nicht das Amt des Herrschers beschreibt. Hier liegt also wohl wieder eine andere Tradition vor, die aber schon in der mündlichen Überlieferung mit der sonst hier benutzten verbunden worden sein kann; den Halbvers aus der von SPITTA angenommenen Hauptquelle abzuleiten, haben wir ebenso wenig Anlaß, wie bei 35b. V. 38, wo das berühmte: was ist Wahrheit? des Pilatus vielleicht nur eins jener häufigen Mißverständnisse, denen Jesus begegnet, darstellen soll und das *πάλιν* (Pilatus ging wieder zu den Juden heraus) jedenfalls zeigt, daß V. 29 vorausgesetzt wird, gehört in dieser Form sicher dem Evangelisten an, ebenso wegen des in 40 wiederkehrenden *πάλιν* die Barrabasszene 39f. Wenn sie SCHWARTZ, WELLHAUSEN und BOUSSET für später erklären, so ist für sie die Berührung mit den Synoptikern und die geschichtliche Unwahrscheinlichkeit maßgebend, aber weder die eine noch

die andere können hier etwas beweisen. Auch die beiden Verse mit SPITTA aus jener andern Quelle herzuleiten und die letzten Worte: Barrabas aber war ein Räuber — wieder dem Bearbeiter zuzuschreiben, liegt kein genügender Grund vor.

Dafs 19, 1—6 später sei, schliefsen SCHWARTZ, WELLHAUSEN, BOUSSET, VÖLTER und wohl auch BACON vor allem aus den mangelnden Rückverweisungen darauf im Folgenden. Der Versuch des Pilatus, Jesus loszulassen V. 12 wird nicht als ein nochmaliger bezeichnet, ebensowenig dessen Vorführung vor das Volk 13f. Auch SPITTA findet hier eine Parallele zu dem Vorhergehenden; aber daraus folgt noch nicht, dafs dieses vom Bearbeiter hinzugetan sei oder aus einer andern Quelle stamme. Man darf wieder nur von verschiedenen Traditionen reden und wird die zweite allerdings in V. 7 einsetzen lassen; denn gehörte 7 noch zum Vorhergehenden, wie SPITTA will, so würde es doch wohl etwas anders lauten. Auch würde die weitere Frage: von wannen bist du? — V. 9 hinter der Frage: was ist Wahrheit? — 18, 28 so schlecht, wie nur irgend möglich, passen. Das *μᾶλλον* V. 8 wird man dann allerdings dem Evangelisten auf die Rechnung setzen; dagegen liegt kein Grund vor, den ganzen Vers und die ersten Worte des folgenden so zu beurteilen. Auch wenn WENDT umgekehrt V. 9—11 aus seiner Quelle ableitet, weil in 11 (*οὐκ εἶχες ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ οὐδεμίαν εἰ μὴ ἥν δεδομένον σοι ἄνωθεν· διὰ τοῦτο ὁ παραδοὺς μέ σοι μείζονα ἁμαρτίαν ἔχει*) das *ἄνωθεν διδοσθαι* in den beiden Vershälfen verschieden aufgefaßt würde, so ist zunächst wohl diese Erklärung zu bestreiten. *Ἄνωθεν* konnte nicht im zeitlichen Sinne und der ganze Ausdruck konnte nicht von der früheren Übergabe der Macht über Jesus an Pilatus durch Kaiphas oder auch durch Judas verstanden werden, V. 11b bringt vielmehr etwas anderes, das freilich nur durch Ergänzung eines Zwischengedankens an das Vorhergehende angeschlossen werden konnte. Vor allem aber dürfte man dann doch nicht, wie es WENDTS Meinung zu sein scheint, die ganzen drei Verse aus der Quelle ableiten, sondern könnte höchstens, wie event. WELLHAUSEN will, die letzten Worte von 11 dem Bearbeiter zuschreiben. Durch Streichung von *ἁμαρτίαν*, die PEERLKAMP befürwortete, würde sich nämlich der Anstofs nicht heben lassen.

V. 13 mit GRILL zu streichen, liegt kein genügender Grund vor; V. 16f. weist SCHWARTZ nur deshalb dem Interpolator zu,



weil er darin die (durch das Folgende ausgeschlossene) Meinung findet, daß die Juden Jesus gekreuzigt hätten; SPITTA urteilt aus demselben Grunde so über das *αὐτοῖς* V. 16, das auch BLASS streicht, und dann über 17f. Aber jene Erklärung von 16 ist unhaltbar — daran möchte ich auch gegenüber FEIGEL (Der Einfluß des Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte 1910, 98) und WEIDEL (Studien über den Einfluß des Weissagungsbeweises auf die evang. Geschichte, StKr 1912, 236f.) festhalten —; im übrigen bezieht sich diese Hypothese schon auf den folgenden Abschnitt, mit dem wir es hier noch nicht zu tun haben.

In dem hier in Rede stehenden widerspricht die Angabe 18, 28, man habe Jesus in das Prätorium geführt, nicht etwa der Darstellung der Synoptiker; denn wenn Markus (15, 16) und Matthäus (27, 27) erst bei der Verspottung Jesu durch die Soldaten erzählen, sie hätten Jesus *ἔσω τῆς ἀλῆς, ὃ ἐστὶν πραιτώριον* bzw. *εἰς τὸ πραιτώριον* geführt, so schließt das nicht aus, daß auch die Verhandlung schon vor diesem stattgefunden hatte. Wo das Prätorium zu suchen ist, ob in der Burg Antonia oder vielmehr im Palast des Herodes, kann hier nicht entschieden werden; denn auch die Notiz in 19, 13 ist nicht deutlich. Immerhin könnte man Gabbatha, wenn darunter mit WELLHAUSEN eine Schüssel im Sinne eines eingefassten freien Platzes zu verstehen wäre, wohl eher in der Nähe jenes Palastes des Herodes als der Burg Antonia suchen. Vor allem wohnt Gessius Florus bei Josephus, *b. j.* II, 14, 8 in dem Palast des Herodes und läßt auch vor ihm seinen Richterstuhl aufstellen.

Von der Verlegung des Todes Jesu auf den 14. Nisan, die zweifellos in 18, 28 stattfindet, kann auch hier noch nicht gesprochen werden; daß die Verhandlungen vom frühen Morgen bis zum Mittag (denn so ist 19, 14 in der Tat zu lesen) gedauert haben sollten, ist allerdings unwahrscheinlich. Die Angabe erklärt sich wohl auch nicht nur aus der sonstigen Darstellung des Prozesses Jesu bei Johannes, von der wir gleich zu reden haben werden, sondern hat noch den besonderen Grund, daß auch so zum Ausdruck gebracht werden soll, wie ungern Pilatus Jesus verurteilt habe.

An der Schilderung der Verhandlungen selbst ist nun zunächst auffällig, daß Pilatus sie im Freien geführt haben soll, um den Juden entgegenzukommen. Das war vielmehr die herrschende Sitte so. Einer, der diese nicht kannte, mochte die

Öffentlichkeit der Verhandlung auf jene Weise erklären; nimmt er an, Jesus selbst sei in das Prätorium gebracht worden, so konnte er damit zugleich dem Bedenken begegnen wollen, das gegen seine Darstellung wenigstens der Verhandlungen mit Jesus selbst vorgebracht werden mochte, dadurch nämlich, daß er ihre Abweichung von der sonst üblichen damit begründete, von diesen Verhandlungen hätten die andern Berichterstatter ja gar nichts wissen können, weil sie nicht dabei gewesen wären. Freilich macht diese Annahme auch gegen die Geschichtlichkeit der Überlieferung überhaupt bedenklich; aber zunächst ist erst noch von den Verhandlungen mit den Juden zu reden.

Daß sie Pilatus auf seine Frage: welche Klage bringt ihr gegen diesen Menschen vor? — zunächst nur geantwortet haben sollten: wäre dieser nicht ein Übeltäter, so hätten wir ihn dir nicht übergeben —, ist kaum glaublich; man wird es später angenommen haben, um gegenüber der Zurückhaltung des Pilatus den Fanatismus der Juden desto mehr ins Licht zu setzen, ebenso wie man erzählte, sie hätten auf die Antwort des Pilatus: so nehmt ihn und richtet ihn nach euren Gesetzen — ihrerseits erwidert: wir dürfen niemand töten — darum ist es uns aber zu tun. Da die bei den Römern übliche Todesstrafe die am Kreuz war, konnte dann noch hinzugesetzt werden, damit habe sich nach Gottes Willen das Wort Jesu über seinen künftigen Kreuzestod erfüllen sollen.

Daß Pilatus dann Jesus selbst gefragt habe: du bist der König der Juden? — stammt, wie die Übereinstimmung des Wortlauts zeigen dürfte, aus der synoptischen Tradition und wird geschichtlich sein; als König der Juden, so werden wir später sehen, ist Jesus schliesslich verurteilt worden. Aber während Jesus nun nach den Synoptikern darauf nur: du sagst es — und sonst nichts geantwortet hat (Lukas hebt das letztere freilich nicht mehr hervor), fragt er bei Johannes erst, wie das Pilatus meint, bezeichnet dann sein Reich als nicht von dieser Welt und bekennt sich mit *ὁ ὁ βασιλεὺς* doch als König, aber nur in dem Sinne, daß er die Wahrheit zeugen solle. Daß das letztere nicht recht hierher paßt, sahen wir schon; im übrigen könnte Jesus ja so gefragt und geredet haben; ja man möchte meinen, er hätte jene Frage des Pilatus: bist du der König der Juden? — gar nicht einfach und nur mit: du sagst es — beantworten dürfen. Aber faktisch wufste er doch, daß weitere

Auseinandersetzungen jetzt nichts mehr helfen würden; jene Gegenfrage wird ihm also erst später in den Mund gelegt worden sein, als man sich die ursprüngliche Situation nicht mehr so lebhaft vergegenwärtigte und die Meinung zurückweisen wollte, Jesus habe sich im jüdischen Sinne als König der Juden, als einen König von dieser Welt bezeichnet. Zugleich mag für das Wort: wäre mein Reich von dieser Welt, so hätten meine Diener gekämpft, dafs ich nicht den Juden übergeben worden wäre —, das andere Matth. 26, 53 benutzt worden sein: glaubst du nicht, dafs ich meinen Vater bitten könnte und er mir mehr als zwölf Legionen Engel zur Seite stellen würde? Dafs Jesus dann auf die nochmalige Frage: also bist du ein König? — geantwortet habe: du sagst es — stammt aus den Synoptikern; die weitere Ausführung bringt Gedanken, die uns bei Johannes auch sonst schon begegnet sind. Ebenfalls war bereits von dem Sinne der Pilatusfrage: was ist Wahrheit? — die Rede; dafs der Prokurator dann Jesus für unschuldig erklärt habe, war ja in anderer Form schon von Markus (15, 14) angenommen worden; Matthäus (27, 24) läfst Pilatus sich die Hände waschen und Lukas (23, 4. 15. 22) ihn dreimal erklären, dafs er keine Schuld an Jesus finde. Ebenso ist es, wenn wir 19, 4. 6 gleich hinzunehmen, bei Johannes; ja hier werden fast genau dieselben Worte dreimal wiederholt und so die Bezeugungen der Unschuld Jesu durch Pilatus gewissermaßen gezählt — das wird gegenüber Lukas wieder das Spätere sein. Der Zweck von alledem ist offenbar wieder, zu betonen, dafs Pilatus nur wider besseres Wissen Jesus verurteilt habe.

Die Episode mit Barabbas wird von Markus (15, 6 ff.) so erzählt, dafs das Volk zunächst im allgemeinen um Freilassung eines Gefangenen bittet, Pilatus dazu Jesus vorschlägt, jenes aber vielmehr Barabbas verlangt. Auch bei Lukas (23, 18) wird dieser von dem Volke genannt, mag nun vorher von der Notwendigkeit, einen loszulassen, die Rede sein oder nicht. Nur Matthäus (27, 17) läfst von Pilatus Barabbas und Jesus zur Wahl gestellt werden, wenn auch das einleitende *συρρηγμένων οὖν αὐτῶν* so verstanden werden kann, dafs das Volk sich versammelt habe, um einen Gefangenen loszubitten, dafs also die Initiative von diesem ausgegangen sei. Bei Johannes dagegen ist es Pilatus, der das Volk an jene Gewohnheit erinnert; das ist aber offenbar das am wenigsten wahrscheinliche. Im übrigen

läßt sich die Sitte, wie zuletzt MERKEL (Die Begnadigung am Passahfeste, ZNW 1905, 293 ff.) gezeigt hat, sonst nicht belegen; aber damit ist sie noch nicht als ungeschichtlich nachgewiesen — geschweige denn durch die Bedenken, die FEIGEL gegen sie vorträgt. Daß Johannes die Episode bringt, liegt natürlich an ihrer Bedeutung für das Verständnis des Pilatus; in der nachgebrachten Charakteristik des Barabbas schließt er sich wohl wieder an Lukas (23, 19) an.

Ebenso erinnert es an diesen (V. 16. 22), wenn dann im Folgenden die Geißelung als Abschlagszahlung betrachtet wird, was sie doch in diesem Falle nicht war; die von DEISSMANN (Licht vom Osten 1908, 193) aus dem Florentiner Papyrus 61, 59 ff. angeführte Parallele ist also keine. Dann kann auch die Verspottung Jesu, die Johannes nur hier erzählt, (trotz ihrer etwaigen größeren Anschaulichkeit) bei dieser Gelegenheit nicht stattgefunden haben; im übrigen wird sie ja im allgemeinen geschichtlich sein. Dagegen muß die berühmte Szene des *ecce homo*, die mit jener Auffassung der Geißelung zusammenhängt, preisgegeben werden; sie konnte leicht erfunden werden, wenn man Pilatus ein zweites Zeugnis für die Unschuld Jesu in den Mund legen wollte. Und um ein drittes anbringen zu können, liefs man endlich die Hohenpriester und ihre Diener im Anschluß an die Synoptiker (Mark. 15, 14 und Par.) die Kreuzigung Jesu verlangen und Pilatus antworten: so nehmt ihr ihn und kreuziget ihn!

Die andere Tradition über die Verhandlung vor Pilatus, die von Joh. 19, 7 ab benutzt wird, schließt sich im allgemeinen enger an die synoptische Überlieferung an: die Juden beschuldigen Jesus, Pilatus fragt ihn, wie es damit steht, Jesus schweigt, Pilatus sucht ihn loszulassen, gibt aber schließlich, als das Volk seine Kreuzigung verlangt, nach. Hier berührt sich Johannes auch wörtlich mit Markus (15, 15) und Matthäus (27, 26); bei allen dreien schließt der Abschnitt mit den Worten: *παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῇ*. Das *αὐτοῖς* (scil. τοῖς Ἰουδαίοις), das Johannes noch hinzusetzt, erklärt sich wohl aus der Form der Aussage bei Lukas (23, 25): *παρέδωκεν τῷ θελήματι αὐτῶν*. Im einzelnen lautet die Beschuldigung der Juden gegen Jesus, der Bedeutung dieses Begriffs bei Johannes entsprechend: er hat sich selbst zum Sohne Gottes gemacht —; heisst es danach, Pilatus habe sich gefürchtet, so ist die Meinung wohl nicht, daß



er wirklich daran gedacht habe, Jesus könnte ein Göttersohn sein — denn dazu würde sein weiteres Verhalten ihm gegenüber zu schlecht passen —, sondern Pilatus soll gefürchtet haben, Jesus erhebe wirklich diesen Anspruch und müsse deshalb verurteilt werden. Das konnte man, nachdem der Vorwurf gegen Jesus einmal so formuliert worden war, leicht annehmen; die Frage des Pilatus: *πόθεν εἶ σὺ*; ist natürlich wieder johanneisch formuliert. Auch dafs er auf das Schweigen Jesu hin ihn auf seine Macht hingewiesen habe, war eine sehr naheliegende Annahme, aus der sich dann wieder ergab, dafs Jesus diese Macht des Pilatus auf ihren Ursprung zurückgeführt hätte; das Wort: deshalb hat derjenige, der mich dir übergeben hat, gröfsere Sünde — hat, wie wir schon sahen, anderen Sinn und ist erst später zu der hier benutzten Tradition hinzugesetzt worden. Dafs die Juden auf den Versuch des Pilatus, Jesus freizulassen, mit der Drohung geantwortet hätten: lässest du diesen los, so bist du kein Freund des Kaisers —, konnte wieder leicht angenommen werden; vielleicht wufste man auch, was Suetonius und Tacitus von Tiberius berichten: *iudicia maiestatis atrocissime exercuit* (Suet., Tib. 58); *maiestatis crimen tum omnium accusationum complementum erat* (Tac., ann. 3, 38). Dafs sich Pilatus (denn nur so können die Worte verstanden werden) dann erst auf den Richterstuhl gesetzt habe, ist wieder besonders deutlich ein ungeschichtlicher Zug; denn „das Besteigen des Tribunals durch den Richter vor den Parteien bezeichnet sonst den Beginn der formellen Verhandlung“ (WELLHAUSEN 85). Das Wort über Jesus: siehe euer König — mag ursprünglich, wie das *ecce homo*, als Versuch, das Mitleid des Volkes zu erregen, aufgefaßt worden sein; in dem gegenwärtigen Zusammenhange soll es wohl ebenso wie das spätere: soll ich euren König kreuzigen? — zur Verspottung der Juden dienen. Dafs diese darauf endlich bekennen: wir haben keinen König, als nur den Kaiser — stellt natürlich gegenüber der Zurückhaltung des Pilatus, der sich nur gezwungen zu einem Urteil über Jesus versteht, wieder den Fanatismus der Juden ins Licht: *Jesum negant usque eo ut omnino Christum negent*, wie BENDEL (262) sagt. Damit ist auch noch einmal erklärt, warum der Evangelist diesen ganzen Bericht bringt; die Erzählung von der Verspottung Jesu durch die Soldaten, die bei Markus und Matthäus darauf folgt, hatte er schon vorausgenommen, und die Episode vom

Tode des Verräters, die Matthäus, sowie von Jesus vor Herodes, die Lukas vorher bringt, hatte für ihn kein Interesse.

### Die Kreuzigung Jesu (19, 16b—37).

Während SCHWARTZ das Folgende im wesentlichen dem Bearbeiter zuweist, glaubt SPITTA, zunächst V. 16b—18 aus seiner Quelle ableiten, GOGUEL, 17 f. dem Redaktor zuschreiben zu müssen. Als Grund dafür wird angegeben, daß das *παρέλαβον* (nachdem das *αὐτοῖς* in 16a dem Bearbeiter zugeschrieben worden war) in V. 6 sein Subjekt finde und das dort gebrauchte *λάβετε* aufnehme. Aber so liefs sich dieser Imperativ ja gar nicht verstehen; V. 16b kann sich also daran auch nicht angeschlossen haben. Eher könnte man V. 20 (*τοῦτον οὖν τὸν τίτλον πολλοὶ ἀρέγνωσαν τῶν Ἰουδαίων ὅτι ἐγγὺς ἦν ὁ τόπος τῆς πόλεως ὅπου ἐσταυρώθη ὁ Ἰησοῦς καὶ ἦν γεγραμμένον Ἑβραϊστί, Ῥωμαϊστί, Ἑλληνιστί*) bis auf die letzten drei Worte, die dann zu 19 zu nehmen wären, dem Bearbeiter zuweisen, denn wenn die Juden den *titulus* lesen sollten, brauchte er doch eigentlich nur auf hebräisch, d. h. aramäisch abgefaßt sein, nicht aramäisch, lateinisch und griechisch. Aber so gut wie dem Bearbeiter kann man dieses Ungeschick wohl auch schon dem Evangelisten zutrauen, ebenso wie die Ungenauigkeit, die in *μὴ γράφε* insofern liegt, als nach dem Vorhergehenden das Schreiben schon abgeschlossen war und der *titulus* bereits am Kreuz hing.

Prüfen wir den Abschnitt teils im Vergleich mit den Synoptikern, teils für sich auf seine Geschichtlichkeit, so fällt

1. auf, daß Jesus hier selbst sein Kreuz trägt, während es bei den Synoptikern Simon von Kyrene aufgelegt wird. Niemand wird dies letztere (zumal Simon bei Markus [15, 21] als der Vater des Alexander und Rufus bezeichnet wird, also als der Gemeinde, für die das Evangelium ursprünglich geschrieben war, bekannt gilt) für ungeschichtlich erklären; das ist vielmehr von der Fassung bei Johannes zu behaupten. Aber der Anlaß zu ihr war kaum die basilidianische Meinung (die aber der Meister selbst noch nicht gehabt haben wird), Simon sei an Stelle von Jesus gekreuzigt worden, der man durch Streichung des ersteren jeden Boden zu entziehen gesucht hätte, sondern ganz einfach, weil die Vorstellung „Christus erschöpft, bevor er

am Ziel, und nicht imstande sein Kreuz zu tragen“ der johan-  
neischen Anschauung von ihm zu sehr widersprach.

2. Dafs der *titulus* (wie übrigens einige Handschriften auch bei Lukas wollen) dreisprachig abgefaßt gewesen sei, ist vielleicht überhaupt unwahrscheinlich, sofern dazu kein Anlaß vorlag, jedenfalls aber wäre nach den Nachweisungen von ZILKEN (*De inscriptionibus latinis graecis bilinguibus quaestiones selectae* 1909, 65 ff.) der sonstigen Sitte gemäß die aramäische Form nicht, wie hier angenommen werden dürfte, an die erste, sondern an die letzte Stelle gesetzt worden.

3. Man kann auch fragen, ob die Juden wohl Wert darauf gelegt hätten, dafs Jesus nur als ihr angeblicher König bezeichnet würde, oder, wenn sie Pilatus um Abänderung des *titulus* baten, ob er ihnen dann nicht auch jetzt noch nachgegeben hätte. Jedenfalls läßt sich der ganze Zug unter Voraussetzung seiner Ungeschichtlichkeit befriedigend erklären. Man meinte, die Juden müßten doch an jener Inschrift Anstoß genommen haben; erzählte, sie hätten in der Tat darum gebeten, dafs sie geändert würde, aber Pilatus sei nun fest geblieben — das erstere, um zugleich die Verworfenheit der Juden durch einen neuen Zug zu illustrieren, das letztere, um jenem Zeugnis des Prokurators als einem auch im Widerspruch gegen die Juden und vor aller Welt abgegebenen desto mehr Nachdruck zu verleihen. Aus diesen Gründen, aus denen sich der Bericht erklärt, wird ihn auch der Evangelist gebracht haben.

Im übrigen ist das hier in Übereinstimmung mit den Synoptikern erzählte wohl glaubwürdig: Jesus ist auf Golgatha gekreuzigt worden, und das bedeutet in der Tat Schädelstätte. Wenn Johannes außerdem sagt, Golgatha habe in der Nähe gelegen (die Worte *τῆς πόλεως* V. 20 sind möglicherweise unecht), so ist das ebenfalls richtig: es verstand sich von selbst, dafs man Jesus nicht erst weit wegführte, um ihn zu kreuzigen, und das traditionelle Golgatha, das im allgemeinen echt sein wird, liegt in der Tat in der Nähe des Palastes des Herodes, in dem aller Wahrscheinlichkeit nach die Verurteilung Jesu stattfand. Dafs mit ihm zugleich zwei andere gekreuzigt worden seien, erklärt FEIGEL aus Jes. 53, 12, sowie gen. 40, 1 ff., indem er für eine solche Kritik im allgemeinen Folgendes geltend macht: „man bedenke doch: sogar darüber, ob Jesus am höchsten Festtag oder am Werktag gekreuzigt worden ist, ob vormittags oder

nachmittags, ob die Jünger geflohen waren oder ob „alle seine Bekannten“ der Kreuzigung zusahen, ob die Jünger in Jerusalem blieben bis zum Pfingstfest oder ob sie sofort nach Galiläa zurückkehrten, sogar über diese größten Stücke der Leidensgeschichte und gar über die Kreuzesworte berichten die Evangelien sehr widersprechend“ (62 f.). Aber hier läßt sich doch überall, wie wir noch sehen werden, die Darstellung des Markus oder des Markus und Matthäus oder der Synoptiker überhaupt als die glaubwürdigste nachweisen, und gerade deshalb wird man jenen, schon der ältesten Überlieferung angehörigen Zug von den beiden Schächern auch nicht für ungeschichtlich ansehen dürfen.

Im Folgenden hält SPITTA V. 23 von *καὶ τὸν χιτῶνα* ab und (wie auch LEPSIUS und BOUSSET) 24 für später, da ihm daran auffällt „zunächst das unmotivierte Nachschleppen von *καὶ τὸν χιτῶνα*, das nicht von dem unmittelbar vorhergehenden Verb abhängig ist, sondern, über den vorhergehenden Satz hinweg, von *ἔλαβον*. Gehört aber *χιτῶν*“, so fährt er dann fort, „nicht unter den Begriff *ἱμάτια*, sondern ist es ihm gegenübergestellt, so kann unter *ἱμάτια* nur, wie in 13, 4. 12, Matth. 26, 65, das Obergewand verstanden sein, und es kommt dann der widersinnige Gedanke heraus, die Soldaten hätten das Obergewand in vier Stücke zerschnitten“ (380). Indes so braucht man *ἱμάτια* doch hier, wo es durch die Psalmstelle dargeboten war, gar nicht zu deuten, und wenn *καὶ τὸν χιτῶνα* nachhängt, so kann man dieses Ungeschick schliesslich auch schon dem Evangelisten zutrauen. So meint es wohl auch WELLHAUSEN, auf den sich SPITTA beruft; denn wenn jener sagt: „der auffallende Schluss: so handelten die Soldaten —, führt auf einen Schriftsteller, der sich bewußt war, den Fluß der Erzählung zu unterbrechen, entweder durch 23 f. oder durch 25 f.“ (87), so ist seine wahre Meinung, wie wir sehen werden, das Letztere.

Inhaltlich könnte an dem Bericht zunächst auffallen, daß an der Kreuzigung nur vier Soldaten beteiligt gewesen sein sollten; das scheint etwas wenig, wenn doch nach den Synoptikern zugleich ein Centurio mit ausgerückt sein soll. Ja auch wenn man mit ZAHN sagen wollte: „diese kleine Zahl bezeichnet natürlich nicht die ganze ... Truppe, welche die Hinrichtung der drei Verbrecher zu vollziehen und zu überwachen hatte, sondern die Unterabteilung, der Jesus zugewiesen war“ (643, 85),



so könnte man doch immer noch fragen, ob zwölf Soldaten ein Centurio beigegeben worden wäre. Aber bedenklicher noch ist, dafs in dem Psalmzitat *ἑνείκτα* und *ἑκατισμός* voneinander unterschieden und deshalb von den ersteren gesagt wird, sie seien verteilt worden, von dem letzteren, man habe um ihn gewürfelt. Endlich könnte man auch fragen, wo Jesus ein solches ungenähtes Untergewand hergehabt haben sollte.

Der ganze Bericht wird sich in letzter Linie aus Ps. 22, 19 erklären, das ebenso wörtlich mißverstanden wurde wie Sach. 9 Matth. 21. Da nun zu den Kleidern eines Orientalen aufser dem Untergewand Oberkleid, Gürtel, Sandalen und Kopftuch gehören, nahm man an, sie seien hier in vier Teile zerlegt worden, und deshalb wieder, diese seien an vier Soldaten verteilt worden — zugleich wohl, weil auch sonst ein *τετραδίων στρατιωτῶν* verwendet wurde, z. B. act. 12, 4. Dafs das Untergewand verlost wurde, begründete man damit, dafs es ungenäht gewesen sei; vielleicht wirkte dabei der Umstand mit, dafs das ungenähte Unterkleid, das nach Josephus, *ant.* III, 7, 4 der Hohepriester trug, von Philo (*de fuga et invent.* 20, CW III, 133f.) und wohl auch sonst als ein Symbol des Kleides gedeutet wurde, das sich der Logos aus den Kräften und Elementen des Weltalls bilde. Doch ist diese letztere Erklärung keineswegs sicher und notwendig; noch weniger freilich die Deutung des ungenähten Unterkleides auf die Einheit der Kirche. An der Geschichtlichkeit der Kleiderverteilung überhaupt möchte ich festhalten; dafs sie schon bei den Synoptikern ganz nach Ps. 22, 19 erzählt wird, beweist trotz FEIGEL nicht, dafs sie aus dieser Stelle stammt.

Der Evangelist wird diesen Zug aufgenommen haben, weil er die Erfüllung einer Weissagung berichtete; weshalb er die von Markus und Matthäus (nicht von Lukas) vorher erzählte versuchte Tränkung Jesu mit Wein weggelassen hat, werden wir später sehen, wenn wir diesen ganzen Abschnitt besprochen haben.

Die dann folgende Episode von dem Doppelwort an die Mutter Jesu und den Lieblingsjünger hält WELLHAUSEN wohl und halten SCHWARTZ, BOUSSET, ZURHELLEN sicher für später. Der erstere führt als Grund für diese Theorie an: „mit der Grundschrift stimmt die Meinung nicht, dafs Jesus keinen leiblichen Bruder gehabt habe. Der anonyme Lieblingsjünger erscheint auch 13, 23. 20, 3 in Stücken, die nicht zur Grundschrift

gehören“ (88). Das hat sich nun, wie es auch mit dieser letzteren Stelle stehen mag, von der ersteren jedenfalls nicht nachweisen lassen; also braucht auch hier keine Interpolation angenommen zu werden. Und noch weniger liegt darin, daß Maria dem Lieblingsjünger übergeben wird, daß Jesus keinen leiblichen Bruder gehabt haben solle. So sind WELLHAUSENS Gründe nicht zwingend, und steht es mit denen ZURHELLENS besser? (die andern führen keine an). Er sagt: „auch 19, 25—27 verrät sich als Einschub, sofern V. 28 (so ist zu lesen) *μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή, λέγει* an das *ἵνα ἡ γραφή πληρωθῇ* in V. 24 unmittelbar anzuschließen scheint. Auch stimmt der Vorgang, wenn, wie wohl anzunehmen, die Mutter Jesu Israel versinnbildlicht, schlecht zu der sonstigen Haltung des Evangeliums“ (77, 2). Aber diese allegorische Erklärung der Mutter Jesu, die allerdings auch HEITMÜLLER und H. HOLTZMANN-BAUER noch vertreten, wird sich uns gleich als ganz fernliegend ergeben, und damit erledigt sich das zweite Argument ZURHELLENS. Das erste aber ist wieder nicht zwingend; V. 28 konnte gewiß auch über 25—27 hinweg auf 24 zurückgreifen.

WELLHAUSEN läßt übrigens in den bereits interpolierten Abschnitt von einem noch späteren wieder V. 25 b eingeschaltet sein, in dem die Mutter Jesu und ihre Schwester als *Μαρία ἡ Κλωπᾶ* und *Μαρία ἡ Μαγδαληνή* bezeichnet würden. Aber diese Erklärung des Verses ist unmöglich; niemand, auch kein Interpolator, konnte ihn so auffassen, wenn doch zutrifft, was WELLHAUSEN selbst ausführt: „Klopa kann nicht der Mann der Mutter Jesu sein, der ja Joseph hieß; ebensowenig ihr Vater oder ein anderer Blutsverwandter, denn dadurch konnte sie nicht von ihrer Schwester unterschieden werden. Andererseits kann aber auch die Schwester nicht von ihr durch den Heimatsort (von Magdala) unterschieden werden, und die Gleichnamigkeit von Schwestern ist anstößig“ (87). Deshalb kann auch nicht, wie FEIGEL möchte, *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* als Apposition zu *ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ* aufgefaßt werden, sondern es müssen vier verschiedene Personen gemeint sein, und drei von ihnen werden bei dieser Gelegenheit ja auch von Markus (15, 40) und Matthäus (27, 56) erwähnt. Beide nennen nämlich Maria Magdalena und Maria, die Mutter des kleinen Jakobus und Joses, Jose oder Joseph; außerdem Markus Salome, Matthäus die Mutter der

Söhne des Zebedäus. Die letzteren beiden werden also wohl identisch sein; ebenso aber *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* bei Johannes und die zweite Maria bei den Synoptikern, sowie endlich wohl auch die Schwester der Mutter Jesu mit Salome, der Mutter der Zebedaiden. Stammen diese drei bei Johannes genannten Frauen also aus der synoptischen Überlieferung, so darf der Vers doch nun deshalb nicht mit SPITTA dem Bearbeiter zugewiesen werden; denn auch daß sie im folgenden keine Rolle spielen, sondern nur die Mutter Jesu, während der Lieblingsjünger, der da mit ihr zusammen auftritt, vorher nicht genannt ist, braucht, wenn sich V. 25 eben an Markus oder Matthäus anlehnt, nicht aufzufallen. Und noch weniger liegt ein Grund vor, in 26 die Worte *τόν* und *ὃν ἠγάπα* sowie 27 b (und von jener Stunde an nahm der Jünger sie zu sich) dem Bearbeiter zuzuweisen.

Daß die Episode ungeschichtlich ist, folgt daraus, daß bei Markus und Matthäus nur jene drei anderen Frauen, nicht die Mutter Jesu, genannt werden, geschweige denn der Lieblingsjünger, noch nicht; wohl aber läßt sich auch hier wieder zeigen, wie diese Tradition entstanden sein dürfte. Schon Lukas (23, 49) spricht davon, daß alle Bekannten Jesu von fern gestanden hätten; Johannes, der dieses *εἰστήχεισαν* wiederholt, macht (gewiß wieder auf Grund der Überlieferung) aus dem *ἀπὸ μακρόθεν* ein *παρὰ τῶν σταυρῶν τοῦ Ἰησοῦ*, stellt den drei Frauen die Mutter Jesu voran, von der man ja später annahm, daß sie, und zwar schon zu Lebzeiten ihres Sohnes, an ihn geglaubt hätte, und nennt endlich an Stelle der Bekannten speziell den Lieblingsjünger. Daß dieser hier nicht der Zebedaide sein könne, weil er als Jerusalemit gelte, hätte WELLHAUSEN aus dem *ἔλαβεν εἰς τὰ ἴδια* nicht schließen sollen; denn wenn der Ausdruck doch auffällt, so versteht er sich wohl aus der gerade von WELLHAUSEN gegebenen Erklärung dieser Überlieferung. Wir lesen act. 12, 12 von einer in Jerusalem wohnenden Maria, der Mutter des Johannes Markus; er wird mit dem hier gemeinten Zebedaiden und seine Mutter mit der Mutter Jesu verwechselt worden sein. Mit anderen Worten: es hat sich hier schon in früherer Zeit einmal derselbe Vorgang abgespielt, der dann viel später zur Versetzung der Mutter Jesu nach dem traditionellen Zion geführt hat: man ließ sie dort wohnen, weil nach einer im sechsten Jahrhundert zuerst auftauchenden Überlieferung dort jene andere Maria gewohnt haben sollte. Daß

der Zebedaide Johannes die Mutter Jesu erst beim Tode Jesu zu sich genommen habe (der Ausdruck mochte auf den jerusalemischen Wohnsitz seines Urbildes hindeuten), könnte man dann deshalb erzählt haben, weil man damals noch glaubte, Maria habe sich erst später der Gemeinde angeschlossen; außerdem bekam man, wenn Jesus selbst sie dem Lieblingsjünger übergeben haben sollte, einen neuen Beweis dafür, daß er die Seinen bis ans Ende geliebt habe — und das mochte zugleich den Evangelisten mitbestimmen, diese Geschichte aufzunehmen. Daß Johannes am Kreuz gestanden hätte, war ja ohnedies eine naheliegende Annahme, zu deren Erklärung man nicht mit WELLHAUSEN zu vermuten braucht, daß der Jüngling Mark. 14, 51 f., der Jesus von Gethsemane aus eine Weile nachfolgte, dann aber floh, schon früh mit Johannes Markus identifiziert und dieser wieder mit Johannes, dem Sohne des Zebedäus, verwechselt worden wäre. Und noch weniger kann die Tradition von dessen Gegenwart bei der Kreuzigung mit PFLEIDERER „einfach“ (!) als „die kirchliche Umbildung der gnostischen Legende von der Erscheinung des Herrn mit dem Lichtkreuz auf dem Ölberge und von der dem Johannes dort zu teil gewordenen Offenbarung des esoterischen Wissens vom Scheinleiden bei Jerusalem“ (II, 437) aufgefaßt werden. Daß Jesus seine Mutter *γῖναι* nennt, ist schon bei 2, 4 erklärt worden; daß Salome die Mutter der Zebedaiden, die Schwester der Maria gewesen sei, jene also die Vettern Jesu, ist wohl ein geschichtlicher Zug in dieser sonst unglaublichen Überlieferung — wenigstens erklärt sich dadurch auf das beste das besondere Verhältnis der Zebedaiden zu Jesus und namentlich ihre Bitte, zu seiner Rechten und Linken sitzen zu dürfen, die wir später als ebenfalls historisch erkennen werden.

Zu dem dann folgenden Abschnitt 19, 28—30 bemerkt WELLHAUSEN: „der Finalsatz (28: *ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή*), der logisch hinter *λέγει* gehört, wird vorangestellt, wie öfters bei Johannes. Er drängt sich aber mit dem vorhergehenden Partizipialsatz (*εἰδὼς ὅτι ἡδὴ πάντα τετέλεστοι*) und widerspricht ihm einigermaßen insofern, als noch nicht alles vollendet ist, wenn die Schrift erst noch erfüllt werden muß“ (88). Aber *τελειοῦσθαι* soll doch wohl etwas anderes als *τελειοῦσθαι* bedeuten; man braucht den Finalsatz also nicht, wie es wohl WELLHAUSENS Meinung ist, für später zu erklären. Und noch weniger darf



man den Partizipial- und den Finalsatz mit LEPSIUS, BOUSSET und SPITTA deshalb dem Bearbeiter zuschreiben, weil hier Jesus dieselben Zweckrücksichten untergelegt würden, wie 11, 42 f. 17, 13; denn daß diese Stellen sekundär seien, liefs sich ebenso wenig beweisen. Vielmehr sind es auch hier geschichtliche Gründe, die zu diesem Urteil veranlaßt haben; sie kommen aber zunächst nicht in Betracht.

Im übrigen scheint das Getränktwerden Jesu mit der *posca* (Mark. 15, 23, Matth. 27, 34 ist etwas anderes) hier natürlicher begründet zu werden, als bei den Synoptikern. Bei Markus (15, 36 — ob der Abschnitt ursprünglich ist oder nicht, kann hier auf sich beruhen) geschieht es, wenigstens, wenn man dem gewöhnlichen Text folgt, weil einer trotz des Einspruchs anderer sehen möchte, ob Elias kommen wird und Jesus vom Kreuz nehmen — Elias, dessen Name man aus dem  $\epsilon\lambda\iota\alpha\varsigma$  Jesu herausgehört hat. Ebenso ist es bei Matthäus (27, 47); wie aber nun einer Jesus trinkt, sagen die andern: laß, wir wollen sehen, ob Elias kommt, um ihn zu retten. Welche von diesen beiden voneinander abweichenden Erklärungen die wahrscheinlichere sei, wird sich kaum entscheiden lassen; jedenfalls konnte  $\epsilon\lambda\iota\alpha\varsigma$  nur schwer auf Elias gedeutet werden. Noch unwahrscheinlicher ist die Erklärung, die Lukas (23, 36 f.) für das Getränktwerden Jesu gibt: man habe ihn damit verspotten wollen; und auch wenn er von jener Mißdeutung des Gebetsrufes Jesu nicht spricht, so liegt das nur daran, daß er an diesem selbst Anstoß genommen haben wird. Aus dem gleichen Grunde blieb der letztere in der johanneischen Überlieferung weg; soll Jesus nach ihr einfach deshalb getränkt worden sein, weil er Durst hatte, so kann das eine sehr naheliegende Vermutung sein, und jedenfalls wird dieses: mich dürstet — nun in einer Weise begründet, die unmöglich geschichtlich sein wird. Jesus soll in seiner letzten Stunde das alte Testament durchgegangen sein, so gefunden haben, daß das Wort Psalm 69, 22: als mich dürstete, tränkten sie mich mit Essig —, sich noch nicht ganz erfüllt habe, und um es zu erfüllen, gesagt haben: mich dürstet?! Aus dem Wunsche, auch dieses Wort erfüllt zu sehen, heraus wird also diese Überlieferung zum Teil entstanden und jedenfalls vom Evangelisten aufgenommen worden sein; auf diese Weise erklärt sich zugleich das Wort:  $\tau\epsilon\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\tau\alpha\iota$ . Warum der Schwamm auf einen Ysop gesteckt worden sein soll — denn so ist zu lesen;

die Konjekture  $\epsilon\sigma\sigma\omega$  ist überflüssig —, werden wir später sehen; endlich „ $\pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\epsilon\nu\ \tau\acute{o}\ \pi\nu\epsilon\tilde{\iota}\mu\alpha$  soll“ nach SCHWARTZ (1907, 359), der damit wohl auch gegenüber FEIGEL recht behält, „nicht ein spontanes, sondern ein gewolltes Geschehen bezeichnen (vgl. 10, 18): was das Lukasevangelium angebahnt hatte (23, 46), ist straff durchgeführt.“ Wie das Kreuzeswort bei Markus und Matthäus, so konnte Johannes auch die drei dafür von Lukas dargebotenen nicht brauchen; ebenso liefs er wohl als zu wenig deutlich das weg, was die Synoptiker über die Zeichen beim Tode und den Eindruck desselben auf den Centurio berichteten. Er brachte nur noch die Geschichte vom Zerschneiden der Beine und vom Lanzenstich, die aber erst auf ihre Ursprünglichkeit im Texte untersucht werden mufs.

SCHWARTZ bemerkt zu ihr zunächst: „19, 31 ( $\omicron\iota\ \omicron\upsilon\tilde{\nu}\ \iota\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\omicron\iota$ ,  $\epsilon\pi\epsilon\iota\ \pi\alpha\rho\alpha\sigma\kappa\epsilon\nu\eta\ \eta\tilde{\nu}$ ,  $\iota\tilde{\nu}\alpha\ \mu\eta\ \mu\epsilon\iota\nu\eta\ \epsilon\pi\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\tau\alpha\nu\rho\omicron\upsilon\ \tau\acute{\alpha}\ \sigma\acute{o}\mu\alpha\tau\alpha\ \epsilon\nu\ \tau\omicron\tilde{\nu}\ \sigma\alpha\beta\beta\acute{\alpha}\tau\omega$ ,  $\eta\tilde{\nu}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\ \eta\ \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\alpha\beta\beta\acute{\alpha}\tau\omicron\nu$ ,  $\eta\rho\acute{o}\tau\eta\sigma\alpha\nu\ \tau\omicron\nu\ \Pi\epsilon\iota\lambda\tilde{\alpha}\tau\omicron\nu\ \iota\tilde{\nu}\alpha\ \kappa\alpha\tau\epsilon\alpha\gamma\omega\delta\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\nu\ \tau\acute{\alpha}\ \sigma\acute{\epsilon}\lambda\eta\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\rho\theta\omega\delta\omicron\nu$ ) ist schwerlich intakt: die Motivierung ist doppelt ausgedrückt, einmal durch den Satz mit  $\iota\tilde{\nu}\alpha$ , dann durch den mit  $\gamma\acute{\alpha}\rho$ , und die Doublette wird dadurch nicht besser, dafs sie eine Rückbeziehung auf sich selbst ( $\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\alpha\beta\beta\acute{\alpha}\tau\omicron\nu$ ) enthält. Warum bitten ferner zuerst die Juden darum, die Leichname abnehmen zu dürfen (19, 31), und dann Joseph von Arimathia noch einmal (19, 38)? Dort wird nur die Bitte berichtet, beim zweitenmal steht dabei, dafs Pilatus sie gewährt, und doch durfte dies auch dort nicht fehlen“ (1907, 359). SPITTA vermutet, „dafs die Grundschrift von V. 31 folgende Gestalt gehabt hat:  $\omicron\iota\ \omicron\upsilon\tilde{\nu}\ \iota\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\omicron\iota\ \eta\rho\acute{o}\tau\eta\sigma\alpha\nu\ \tau\omicron\nu\ \Pi\epsilon\iota\lambda\tilde{\alpha}\tau\omicron\nu\ \iota\tilde{\nu}\alpha\ \mu\eta\ \mu\epsilon\iota\nu\eta\ \epsilon\pi\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\tau\alpha\nu\rho\omicron\upsilon\ \epsilon\nu\ \tau\omicron\tilde{\nu}\ \sigma\alpha\beta\beta\acute{\alpha}\tau\omega$ .  $\eta\tilde{\nu}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\ \eta\ \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\alpha\beta\beta\acute{\alpha}\tau\omicron\nu$ . Die erste Unterbrechung der Periode:  $\epsilon\pi\epsilon\iota\ \pi\alpha\rho\alpha\sigma\kappa\epsilon\nu\eta\ \eta\tilde{\nu}$  ist“ (auch nach LEPSIUS) „ein erläuternder Zusatz, der nach V. 14 vollends überflüssig ist.  $\tau\acute{\alpha}\ \sigma\acute{o}\mu\alpha\tau\alpha$  setzt V. 18 voraus; das Subjekt zu  $\mu\epsilon\iota\nu\eta$  brauchte nicht exponiert zu werden, es ist Jesus. Die Hauptungeschicklichkeit der Periode, das Getrenntsein des  $\omicron\iota\ \iota\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\omicron\iota$  von  $\eta\rho\acute{o}\tau\eta\sigma\alpha\nu\ \tau\omicron\nu\ \Pi\epsilon\iota\lambda\tilde{\alpha}\tau\omicron\nu$ , und die zerstreute Stellung der beiden  $\iota\tilde{\nu}\alpha$ -sätze findet ihre Erklärung, wenn man beachtet, dafs die Bitte der Juden bei Pilatus nur auf die Abnahme des Leichnams wegen des Sabbats gehen konnte, nicht aber auf die Zerschmetterung der Schenkel, dafs es aber zur Beurteilung der Juden durch den Bearbeiter wohl

paßt, wenn sie diese grausame Behandlung des Leibes Jesu verlangten“ (384). Ich kann keines dieser Bedenken als durchschlagend ansehen, obgleich sie auch GOGUEL zu teilen scheint. Dafs die Juden nicht das *crurifragium* hätten erbitten können, ist bestenfalls ein geschichtliches Urteil, das hier noch nicht hergehört; dafs οἱ οὖν Ἰουδαῖοι und ἠρώτησαν τὸν Πιλάτον getrennt sind, empfinde ich vielmehr als gut griechisch; τὰ σώματα wäre nur entbehrlich, wenn V. 18 später wäre, was sich nicht hat beweisen lassen, und auch ἐπεὶ παρασκευή ἤν ist nach 14 nicht überflüssig; denn dort steht der Ausdruck in einem andern Sinne, von dem Rüsttag des Pascha, der auf jeden beliebigen Wochentag fallen kann, während es sich hier um den Freitag handelt. Man könnte vielleicht sogar aus diesem verschiedenen Gebrauch von παρασκευή schliessen, dafs hier eine andere Tradition benutzt ist; aber das wäre wieder nicht zwingend. Und auch die Argumentation von SCHWARTZ ist nicht einleuchtend; denn wenn V. 38 dabei steht: Pilatus gestattete das —, so war das doch in 31 nicht nötig; wie es sonst um das Verhältnis beider Stellen steht, werden wir später sehen. Jedenfalls darf man das καὶ ἀρθῶσω in 31 nicht mit BLASS streichen; denn, wie WELLHAUSEN (90) sagt, „der Subjektwechsel bei ἀρθῶσω im Vergleich zu κατεργῶσω gibt kein Recht dazu; und wenn der Zweck der Juden war, dafs die Leichen nicht über den Sabbat am Galgen bleiben sollten, so ist die Abnahme derselben bei ihrer Bitte die Hauptsache und das Zerbrechen der Beine nur eine vorbereitende Mafsregel.“ Endlich wird in V. 31 nicht derselbe Grund für die Bitte der Juden zweimal angegeben, sondern der zweite dient zur Verstärkung des ersten; der Vers kann also sehr wohl intakt sein.

Wenn SPITTA es für selbstverständlich erklärt, dafs V. 32 (ἦλθον οὖν οἱ στρατιῶται, καὶ τοῦ μὲν πρώτου κατέαξαν τὰ σκέλη καὶ τοῦ ἄλλου τοῦ συνσταρωθέντος αὐτῷ) ein Zusatz des Bearbeiters sei, so veranlaßt ihn dazu in erster Linie wieder sein unbegründetes Urteil über 18. Denn wenn es ungeschickt sein soll, dafs die Soldaten erst zuletzt zu Jesus kamen, der doch zwischen den beiden Schwächern gekreuzigt war, so liefs sich diese Ungeschicklichkeit schliesslich auch schon dem ursprünglichen Verfasser zutrauen. Damit erledigt sich zugleich die Ersetzung von ἐπὶ δὲ τὸν Ἰησοῦν ἐλθόντες in 33 (. . . ὡς εἶδον ἡδὴ αὐτὸν τεθνηκότα, οὐ κατέαξαν

αὐτοῦ τὰ σκέλη) durch οἱ οὖν στρατιῶται, die SPITTA weiterhin vorschlägt.

Im Folgenden finden es BLASS und WELLHAUSEN auffallend, daß durch V. 35 (καὶ ὁ ἰωρακὼς μεμαρτίσθηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε) nur das Ausfließen von Blut und Wasser bezeugt und also betont worden zu sein scheint, während dann auf die Tatsache, daß Jesus nicht die Beine zerbrochen worden seien, der Nachdruck gelegt werde. Das ist richtig, könnte aber wohl höchstens beweisen, daß V. 35, der auch in manchen Handschriften fehlt, später sei, und gibt nicht das Recht, dieses Urteil auch auf die letzten Worte von 34 (καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ), ja den ganzen Vers auszudehnen, wie SCHWEIZER, FRANCKEN, WELLHAUSEN, SCHWARTZ, BOUSSET, BACON, MOFFATT und event. BLASS wollen. Wenn nämlich die erste Hälfte von 34 (ἀλλ' εἰς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἐννῆξεν) durch 37 (καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει· ὁρῶνται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν) bestätigt zu werden scheint, so erklären die Genannten, LEPSIUS, ZURHELLEN und SPITTA auch ihn für später. Am eingehendsten hat das SCHWARTZ dadurch zu begründen versucht, daß er sagt: „ferner paßt die Weissagung nicht; denn nicht die Juden stechen Jesus in die Seite, sondern ein heidnischer Soldat; außerdem könnte ἐκκεντεῖν von dem Lanzenstich, wie er 19, 34 beschrieben wird, nur sehr uneigentlich gesagt sein. Daraus, wie aus der anstößigen Einführung mit καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει, folgt, daß hier wiederum eine Interpolation vorliegt, die jünger ist als das schon überarbeitete Evangelium“ (1907, 360). Aber so unerhört, wie WELLHAUSEN will, ist das indeterminierte γραφὴ im Neuen Testament doch wohl nicht; II. Tim. 3, 16 steht πᾶσα γραφὴ, und wenn Mark. 12, 10, Luk. 4, 21, act. 1, 16. 8, 35 von αὐτῇ ἡ γραφὴ in dem Sinne: eine bestimmte Schriftstelle die Rede ist, dann konnte wohl hier auch der Ausdruck ἑτέρα γραφὴ gebraucht werden; denn daß ἑτερος sonst im vierten Evangelium nicht vorkommt, beweist natürlich nichts. Auf der andern Seite den Inhalt des Verses hält WELLHAUSEN selbst nicht für beweisend, und in der Tat werden alttestamentliche Zitate doch auch sonst frei verwendet. Auch ἐγένετο γὰρ ταῦτα in V. 36 braucht deshalb, weil es „unjohanneisch“ ist, d. h. sonst bei Johannes nicht vorkommt, noch nicht mit SCHWARTZ ausgeschieden zu werden, geschweige denn, daß der ganze Vers (... ἵνα ἡ



γραφῇ πληρωθῇ· ὅσοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ) mit SCHWEIZER, FRANCKEN, LEPSIUS, BOUSSET und SPITTA so beurteilt werden dürfte. Das wäre nur berechtigt, wenn des letzteren frühere Operationen begründet gewesen wären; und auch dann würde mit V. 36 f. noch nicht, wie SPITTA meint, über 35 entschieden sein. SCHWEIZER, FRANCKEN, WEIZSÄCKER, ZURHELLEN, A. MEYER, BELSER, die den Vers ebenfalls dem Bearbeiter zuschreiben, tun das daher auch nur wegen der Ähnlichkeit mit 21, 24, aber das ist kein genügender Grund; es wird sich vielmehr später ergeben, daß dieser Vers den hier in Rede stehenden voraussetzt. Über ihn selbst kann man nur sagen, daß er zu der sonst hier benutzten Tradition erst später hinzugetan sein wird; denn in ihr wird auf das Ausfließen von Blut und Wasser jedenfalls nicht solcher Nachdruck gelegt, wie augenscheinlich in ihm.

In dem Vers selbst will endlich VÖLTER die Worte: καὶ ἀληθινῇ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῇ λέγει ausscheiden, weil sie Zusammengehöriges auseinanderreißen. „Der Finalsatz ἵνα usw. kommt dadurch um seinen Sinn, er ist abhängig von μεμαρτίσθηκεν und muß ursprünglich unmittelbar dahinter gestanden haben. In den eingeschobenen Worten weisen die Begriffe ἀληθινῇ und ἀληθῇ deutlich auf den Überarbeiter“ (1911, 102). Das gilt freilich nur für den, der sie auch in den anderen Stellen, wo sie vorkommen, schon auf ihn zurückführte, und auch daß der Finalsatz ursprünglich hinter μεμαρτίσθηκεν gestanden haben müsse, ist nicht überzeugend. Wir werden den Abschnitt für einheitlich halten können; daß er aus einer besonderen Tradition stammt, folgt wohl auch noch daraus, daß trotz V. 28 hier noch eine erfüllte Weissagung angeführt wird.

Gegen seine Geschichtlichkeit entscheidet noch nicht, daß die Synoptiker von alledem nichts wissen. Wohl aber war das *crurifragium* eigentlich eine besondere Form der Hinrichtung, kein Gnadenstofs, den man Gekreuzigten gab. Ferner könnte man, auch nachdem V. 22 als unsicher bezeichnet worden ist, fragen, ob Pilatus wohl den Juden eine solche Konzession gemacht hätte, während das Bedenken, das BRANDT geltend macht, daß die Soldaten dann doch wohl damit begonnen haben würden, die Kreuze umzuwerfen oder umzuhauen, sich vielleicht so erledigt, daß angenommen werden sollte, das sei in der Tat geschehen. Auch wenn man darauf hinweist, daß Jesu Leib V. 38 ja noch am Kreuze hing, während nach 31 die Leiber abgenommen

werden sollten, so müsste erst untersucht werden, wie es mit 38 ff. steht; aber das Gesagte genügt wohl, um den Zug als ungeschichtlich zu erweisen. Er oder vielmehr die Annahme, daß Jesus die Beine nicht zerbrochen worden seien, die ja aber erklärt werden mußte, wurde dann natürlich aus dem in 36 zum Beweise dafür zitierten Worte ex. 12, 46, num. 9, 12 herausgesponnen — denn das ist am ähnlichsten und daher gewiß gemeint. Freilich muß vorher angenommen worden sein, daß Jesus das Paschalamme sei, und daraus erklärt sich wohl auch die Erwähnung des Ysopstengels Joh. 19, 29, der ja auch ex. 12, 22 vorkommt. Daß Jesus einer der Soldaten in die Seite gestossen habe, lag danach nahe anzunehmen, schien aber außerdem durch Sach. 12, 10, bez. diejenige Übersetzung der Stelle, von der die johanneische Tradition hier abhängig sein muss, erfordert zu werden, und im Anschluß daran mag man, ohne außerdem noch an 13, 1 zu denken oder damit etwas Wunderbares aussagen zu wollen, auch schon erzählt haben, daß aus der Wunde Blut und Wasser geflossen sei — wahrscheinlich im Anschluß an die bei jedem Aderlaß zu machende Erfahrung, daß das Blut, sobald es aufgehört hat, im Lebensprozeß begriffen zu sein, sich in Blutkuchen, *placenta*, und Blutwasser, *serum*, zu zersetzen anfängt. Später aber legte man dieser Erscheinung, durch die hier der Tod konstatiert werden sollte, einen tieferen Sinn bei, der seinerseits wieder aus I. Joh. 5, 6 zu erkennen sein dürfte, und deshalb berief man sich auf das Zeugnis dessen, der den Vorgang mit angesehen hätte. Bezieht sich V. 35 nämlich auf das unmittelbar vorhergehende, so kann bei dem *εωραώς* nicht etwa mit PFLEIDERER, BADHAM (*The Martyrdom of St. John*, AJTh 1899, 738) und scheinbar selbst H. HOLTZMANN-BAUER an den (event. von Johannes zu unterscheidenden) Apokalyptiker gedacht werden, der ap. 1, 7 von Jesus gesagt hätte: *ὁψεται αὐτὸν πᾶς ὁφθαλμὸς καὶ οἷτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν*, sondern nur an einen Augenzeugen jener angeblichen Folge des Lanzenstiches. Unter ihm aber ist gewiß der Lieblingsjünger zu verstehen, der nach V. 26 f. allein unter dem Kreuze stand. Sagt SCHWARTZ (1907, 361): „der ist nach Haus gegangen zur selbigen Stunde, in der Jesus ihn zum Sohne seiner Mutter eingesetzt hat“, so brauchte das *ἔλαβεν εἰς τὰ ἴδια* doch nicht so verstanden zu werden. Und meint er weiter: wenn der Lieblingsjünger der Zeuge sein sollte, so wäre das nicht

verschwiegen worden, so wird es ja verständlich genug angedeutet und daher auch 21, 24 angenommen. Damit ist zugleich wenigstens zum Teil erklärt, weshalb der Evangelist diese Episode gebracht haben wird: sie diene zur Verherrlichung des Lieblingsjüngers; zum andern Teil wird das deshalb geschehen sein, weil auch hier wieder sogar zwei alttestamentliche Worte als in Jesus erfüllt nachgewiesen wurden.

### Das Begräbnis Jesu (19, 38—42).

WELLHAUSEN, SOLTAU und SPITTA halten den Anfang dieses Abschnittes für später, den Schluß für die ursprüngliche Fortsetzung des Vorangehenden. In der Tat kann in derselben Überlieferung das Abnehmen des Leichnams Jesu nicht zweimal erwähnt worden sein, wir haben es also hier zwar nicht mit einer späteren Zutat, wohl aber einer anderen Tradition zu tun. Daraus folgt zugleich, daß soweit auch kein Grund vorliegt, den Schluß des Berichts auf die im Vorhergehenden verwendete Überlieferung zurückzuführen. Wenn WELLHAUSEN so mit dem Plural ἡλθον καὶ ἦσαν αὐτόν in V. 38, der sich übrigens nur im Sinaiticus und der Latina findet, sowie dann mit V. 40—42 verfährt, so bemerkt SPITTA dazu durchaus zutreffend (388): „der Plural hat . . . doch wahrlich nichts zu bedeuten; es sind die Leute des Joseph. Zu ihnen allein paßt das ἡλθον, nicht aber zu den Soldaten V. 33 f., die bereits bei dem Leichnam Jesu beschäftigt sind. Aber auch in V. 40 kann ich keine Spur der Grundschrift erkennen; denn die dort beschriebene Balsamierung Jesu hängt auf das engste zusammen mit den Spezereien des Nikodemus V. 39, kann aber nicht als von den Soldaten vollzogen angenommen werden“. Dann fährt SPITTA freilich fort: „anders sieht es mit V. 41 aus: ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ἐσταυρώθη κήπος, καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινόν. Das Grab erscheint Matth. 27, 60 als Besitz des Joseph, und in *ev. Petr.* 6, 24 heißt das eigene Grab des Joseph geradezu κήπος Ἰωσήφ. Davon ist Joh. 19, 41 ebenso wenig die Rede, wie in Mark. 15, 46, Luk. 23, 53. Mit Joseph wird das Grab überhaupt nicht zusammengebracht. Die Wahl des Grabes hat keinen andern Grund, als daß es bei der Richtstätte war, Jesu Beisetzung also sofort erfolgen konnte“. Aber gerade diese Parallelen aus Markus und Lukas zeigen doch, daß man auch hier bei Johannes aus dieser mangelnden Bezeichnung des Grabes nicht schließen darf, daß die Soldaten Jesus

begraben hätten, daß also in der Grundschrift V. 41 und von 42 die Worte: *ἐξεί οὖν ἔθηκαν τὸν Ἰησοῦν* — gestanden hätten. Auch die „dazwischen eingeschalteten“ Worte: *διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων, ὅτι ἐγγὺς ἦν τὸ μνημεῖον* — brauchen nicht deshalb dem Bearbeiter zugewiesen zu werden, weil sie in dessen Art das Selbstverständliche erläuterten, „und dabei so, daß der Sinn des Originals doch leicht alteriert wird: nach V. 41 ist der Garten mit dem Grabe an dem Orte der Kreuzigung, nach V. 42 nahebei“. Das macht doch wohl keinen Unterschied, und auch der erste Grund ist nicht einleuchtend: wenn es sich hier um eine selbständige Tradition handelt, so war es nicht selbstverständlich, konnte vielmehr in Analogie zu Luk. 23, 54 am Schluß angedeutet werden, daß das Begräbnis wegen des Rüsttags der Juden stattfand. Ebenso wenig braucht in V. 41 die Bemerkung: *ἐν ᾗ οὐδέπω οὐδεὶς ἐπέθῃ* — dem Bearbeiter zugeschrieben zu werden; auch wenn sie an Luk. 23, 53 erinnert, ist das kein Grund dafür; denn dieser Bericht ist eben nicht „ganz anders orientiert“. Der Abschnitt kann in sich durchaus einheitlich sein.

Vergleichen wir ihn mit den synoptischen Parallelen, so unterscheidet er sich von ihnen:

1. durch die Erwähnung des Nikodemus. Kann dieser, wie wir sahen, nicht in diesem Verhältnis zu Jesus gestanden haben, so ist natürlich auch die Rolle, die er hier spielt, ungeschichtlich. Es lag aber natürlich sehr nahe, neben Joseph von Arimathia, der wenigstens bei Markus (15, 43) und Lukas (23, 50) *βουλευτής* heißt, auch Nikodemus, der Joh. 7, 50 ebenso bezeichnet worden war, zu nennen, zumal zur Bestreitung des Luxus, den man nach diesem Evangelium bei dem Begräbnis Jesu entfaltete, noch ein anderer reicher Mann notwendig zu sein scheinen mochte. Die Charakterisierung des Joseph als eines *μαθητῆς τοῦ Ἰησοῦ* erinnert an die Aussage, die Matth. 27, 57 über ihn gemacht wird: *καὶ αὐτὸς ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ*.

2. Auch das Begräbnis wird bei Johannes anders als bei den Synoptikern beschrieben: nach diesen wickelte man Jesus in eine (reine) Leinwand, und erst nachher, nach Markus nach Ablauf, nach Lukas vor Beginn des Sabbaths, bereiteten die Frauen (d. h. nach Markus Maria Magdalena, die andere Maria und Salome) Gewürze (und Salbe), nach Johannes dagegen umwickelten Joseph und Nikodemus noch am Freitag Abend



den Leichnam Jesu mit Binden und taten 100 Pfund eines Gemischs von Myrrhe und Aloe dazwischen. Die Menge dieser Zutaten ist nun an sich schon so unglaublich, daß man hier sogar in verschiedener Weise den Text hat ändern wollen; aber auch abgesehen davon paßt eine solche Bestattung doch nicht zu der Eile, mit der man nach allen Evangelien verfahren mußte. Man wird jene also nur angenommen haben, weil es sonst gar nicht zu ihr gekommen wäre — ähnlich wie schon die Salbung in Bethanien als eine Vorwegnahme der Bestattung gedeutet worden war. Zugleich mochte diese zweite Vorwegnahme der bei Markus und Lukas wenigstens beabsichtigten Salbung (bei Matthäus war nach der Verwahrung des Grabes nicht mehr daran zu denken) damit zusammenhängen, daß Lukas wenigstens den Einkauf der Gewürze und Salben schon auf den Freitag Abend verlegt hatte.

3. Das Grab wird bei Johannes als auf oder nahe bei Golgatha befindlich bezeichnet, während sich bei den Synoptikern keine solche Angabe findet. Aber vorausgesetzt wird wohl auch von ihnen, daß das Grab in der Nähe gewesen sei; denn sonst wäre man in der kurzen, noch zur Verfügung stehenden Zeit nicht fertig geworden. Daß umgekehrt bei Johannes nichts davon steht, daß man einen Stein vor die Tür des Grabes gewälzt habe, bezeichnet ebenso wenig einen Unterschied von Markus und Matthäus; es verstand sich vielmehr für jeden, der die Verhältnisse kannte, von selbst, daß man das Grab nicht offen gelassen hätte.

Daß Jesus überhaupt begraben und nicht etwa an einem unehrlichen Orte verscharrt worden sei, ist nach BRANDT vor allem durch Folgendes verbürgt:

„Erstens durch das ebenso einfache als ausdrückliche Zeugnis in dem ersten Korintherbriefe des Paulus 15, 4 ὅτι ἐτάφη.

Zweitens dadurch, daß keine alttestamentliche Weissagung darauf vorhanden ist. Die bekannte Stelle im Buche Jesaja 53, 9 kann nicht für eine solche gelten, da in diesem Text dem Gottesknecht ein Grab bei den Gottlosen prophezeit wird nicht zur Ehre, sondern zur Vermehrung seiner Schmach. Allerdings ist möglich, daß man zur Zeit der Evangelisten in dem zweiten Gliede desselben die Vorstellung fand, der Gerechte werde in seinem Tode mit dem Reichen zusammen sein. Indessen kann

auch unter dieser Voraussetzung nicht das Begräbnis Jesu durch einen frommen Mann auf Grund dieser Stelle erdichtet worden sein; denn der Reiche wäre doch nur als ein Gottloser vorzustellen gewesen. Höchstens könnte, nachdem einmal feststand, daß Jesus begraben worden, die Qualifikation desjenigen, der sich damit befaßt hatte, als eines reichen Mannes durch die Stelle veranlaßt sein.

Drittens erscheint ein Bericht des Inhalts, daß Joseph von Arimathäa Jesus begraben, gewährleistet durch das Vorkommen und die Beschaffenheit dieses Namens . . . . Arimathäa ist die gräzisierte Form für Ramathaim oder Ramathem (רמתיים wie רמתיים), Name einer Ortschaft, die nach I. Makk. 11, 34 (wo richtig *Ῥαμαθῆμ* umschrieben ist) an der Grenze zwischen Samaria und Judäa gelegen war und von der sich in dem zwei Stunden nördlich von Jerusalem gelegenen Dorfe er-Ram etwas erhalten haben dürfte. Auch die beifällige Bemerkung, daß er „es wagte, bei Pilatus einzutreten“, scheint unberührt von der evangelischen Dichtung, nach welcher der Prokurator am Morgen dieses Tages Jesus gern lebendig freigegeben hätte“ (309. 311).

Ob Joseph wirklich Mitglied des Sanhedrins war, können wir, da es nicht bei Johannes steht, auf sich beruhen lassen, ebenso, ob das Grab, wie die Synoptiker sagen, in den Fels gehauen war und Joseph gehörte — andernfalls müßte er natürlich irgend welche Beziehungen zu seinem Eigentümer gehabt haben. Daß das Grab neu gewesen sei, steht, im Anschluß an Lukas (23, 53), auch bei Johannes, ist aber kaum geschichtlich; diese Angabe erklärt sich vielmehr ebenso als spätere Ausschmückung, wie die Notiz Mark. 11, 2, Luk. 19, 30, auf dem Tiere, auf dem Jesus in Jerusalem einzog, habe vorher noch niemand gegessen. Auch daß man Jesus, wie Markus und Lukas annehmen, später noch feierlicher hätte bestatten wollen, könnte eine spätere Zutat sein, aus jenem selben Bedenken hervorgegangen, das zu der Annahme führte, das sei gleich bei dem Begräbnis geschehen. Aber wahrscheinlicher haben wir es hier mit einem geschichtlichen Zug zu tun; denn ohne ihn erklärt es sich, wie wir sehen werden, nicht recht, daß die Frauen am Ostermorgen das Grab besuchten. Der vierte Evangelist freilich, der die feierliche Bestattung schon jetzt vorgenommen werden läßt, wird diese nicht zur Vorbereitung des Folgenden erzählt haben; er mag vielmehr an der feierlichen Bestattung Jesu das

Interesse genommen haben, daß Jesus doch auch im Tode noch geehrt worden sei. Ehe wir seine Darstellung des Ostermorgens im übrigen prüfen, müssen wir nun aber erst die bisher immer zurückgestellte chronologische Frage nach dem Datum des Todes Jesu zu beantworten suchen.

Wie wir sahen, betrachtet Johannes bei dem letzten Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern 13, 1 das Pascha (auf das dann auch V. 29 zu beziehen sein wird) als noch bevorstehend, ebenso wie 18, 28. 39. 19, 14. Bei den Synoptikern dagegen feiert Jesus noch selbst das Pascha, ohne daß es irgendwie als nur von ihm gefeiert bezeichnet würde, stirbt also erst am 15. Nisan. Wenn man verschiedentlich Mark. 14, 12 ff. als später bezeichnet hat, so trägt das für unsern Zweck nichts aus; die Synoptiker in ihrer gegenwärtigen Form urteilen sicher so, wie angegeben. Aber daß sie Recht damit hätten, wird auch von denen noch vielfach bestritten, die ihnen sonst gegenüber Johannes Recht geben — zu den von H. HOLTZMANN-BAUER aufgeführten sind noch E. KLOSTERMANN, BACON, WESTBERG (Die biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu 1910, 130 ff.), GOGUEL und MOFFATT hinzugekommen —; was wendet man also gegen die Glaubwürdigkeit der Synoptiker in diesem Punkte ein?

1. Man beruft sich auf Mark. 14, 11, wonach die Salbung und der Todesanschlag zwei Tage vor dem Pascha, also am 12. Nisan, stattfanden. Nun werde aber aus der Zeit bis zum 14. abends gar nichts erzählt, also sei es wahrscheinlicher, daß dieses letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern nicht erst am 14., sondern schon am 13. stattfand. Aber das ist in keiner Weise überzeugend; denn Markus gibt doch wahrhaftig kein Tagebuch Jesu.

2. Man sagt, Mark. 14, 2, Matth. 26, 5 wollten die Hohenpriester und Schriftgelehrten Jesus nicht am Feste töten — wie konnten sie das nachher doch tun? Antwort: Judas verschaffte ihnen die Möglichkeit, sich seiner, ohne Aufsehen zu machen, zu bemächtigen.

3. Daß Jesus und seine Jünger am ersten Tage der Azyma kein Zimmer mehr bekommen hätten, wie Mark. 14, 12 f. und Par. vorausgesetzt wird, darf man deshalb nicht geltend machen, weil dieser Bericht sicher nicht geschichtlich ist.

4. Dafs das Mahl nicht als Pascha geschildert wird, beweist so wenig, dafs es keins war, wie umgekehrt, um das gleich hier zu erledigen, die von Paulus gebrauchten Ausdrücke: *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας* (I. Kor. 10, 16) und *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* (11, 24 f.) den Paschacharakter dieser letzten Mahlzeit Jesu sicherstellen.

5. Ob die Bestimmung ex. 12, 22, man sollte in der Paschnacht seine Wohnung nicht verlassen, damals noch beobachtet wurde, ist zweifelhaft; und wenn allerdings Waffentragen und am 15. Nisan Gerichthalten verboten waren, so können sich die Jünger Jesu und die Sanhedristen doch über diese Vorschriften hinweggesetzt haben. Wenn Pilatus den Juden am Feste einen Gefangenen loszugeben pflegte, so brauchte das nicht zu dem Zwecke geschehen zu sein, damit dieser noch am Pascha teilnehmen könnte, und ebensowenig braucht Simon von Kyrene, der Mark. 15, 22, Luk. 23, 26 vom Felde kommt, dort gearbeitet zu haben.

6. Dafs man am 15. Nisan auch keinen Toten hätte begraben dürfen, ist, wenn man das doch sonst möglichst bald tat, unwahrscheinlich. Freilich hätte man es dann wohl auch am folgenden Sabbat gedurft; aber dieser wurde vielleicht doch noch strenger gehalten. Und vor allem hat man sich ja auf eine vorläufige Bestattung beschränkt.

So läßt sich gegen die synoptische Chronologie nichts einwenden — ebensowenig freilich gegen die johanneische. Denn wenn man sagt, an einem Sabbat, wie Joh. 12, 1 vorausgesetzt wird, wäre Jesus nicht nach Bethanien gekommen, so sahen wir oben, dafs das wahrscheinlich nicht geschichtlich war. Man darf auch nicht etwa aus dem Zug 13, 26, dafs Jesus einen Bissen eintaucht und Judas gibt, schliessen, dafs es sich um das Pascha handeln solle, sondern die johanneische Datierung des Todes bleibt ebenso möglich. Man kann die Frage, wenn man sie nicht etwa für unlösbar erklären will, wieder nur so lösen, dafs man fragt, welche der beiden Anschauungen eher aus der andern entstanden sein könne.

SPITTA, J. WEISS, KLOSTERMANN meinen, da Jesus nach I. Kor. 5, 7 als das christliche Pascha geopfert worden sei, habe man angenommen, er hätte das Pascha auch selbst noch gefeiert. Aber dieses Interesse, sagt WELLHAUSEN sehr richtig (88), „hätte



doch nicht dazu führen können, das wahre und vorbedeutende Pascha auseinanderzureißen; denn es litte durch Aufhebung der zeitlichen Koinzidenz“. Trotzdem will WELLHAUSEN nun nicht umgekehrt die johanneische Chronologie aus diesem Interesse erklären, und in der Tat wird Jesus ja im vierten Evangelium nicht ausdrücklich als das Paschalamm bezeichnet. Aber schon seine Charakterisierung als des Lammes Gottes 1, 29 deutete doch darauf hin; denn wenn man dagegen bemerkt hat, das Paschalamm sei doch kein Lamm, das Sünde wegnimmt, so hat darauf FEIGEL (32) mit Recht geantwortet: „die Wissenschaft der alttestamentlichen Theologie macht hier klare und feine Unterscheidungen — die Anschauungswelt des Johannes ist den genauen Theorien und auch der Praxis des jüdischen Ritus so entwachsen, daß man auf peinliche Genauigkeit nicht mehr hoffen darf“. Ebenso erklärt sich so der Ysop 19, 29, denn, wie wieder FEIGEL sagt (34 f.): „warum sollte Johannes Wert darauf legen, daß man den Essigschwamm mit dem etwa einen Fuß hohen Ysopkraut hinaufreichte, das doch zu diesem Zweck so ungeeignet war, wie nur möglich, wenn er nicht geheime Nebengedanken dabei hatte!“ Und endlich wurde auch V. 36 noch auf Jesus ein Wort angewendet, das dem Paschalamm galt. In der hier zugrunde liegenden Tradition wird Jesus also doch als dieses aufgefaßt und deshalb sein Tod auf den 14. Nisan verlegt worden sein. Die Angabe des Johannesevangeliums erweist sich auch hier als ungeschichtlich.

Ob die Notiz 19, 14, Pilatus habe sich um die sechste Stunde, also mittags 12 Uhr, auf den Richterstuhl gesetzt, damit zusammenhängt, daß das Paschalamm am Nachmittag geschlachtet werden mußte, ist mir zweifelhaft. Noch weniger möchte ich sie freilich mit BACON aus der für Ephesus vorauszusetzenden Form der Osterfeier erklären; sie versteht sich m. M. n. vollkommen durch die Ausspinnung der Verhandlung vor Pilatus, wie wir sie bei Johannes fanden.

### Die Erscheinung vor Maria Magdalena (20, 1—18).

SPITTA meint, daß in dem ersten Verse dieses Abschnitts (τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ ἔρχεται πρὸς σκοτίας ἔτι ὀψὲς εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ βλέπει τὸν λίθον ῥομένον ἐκ τοῦ μνημείου) ursprünglich an Stelle von τὸν λίθον zu lesen gewesen sei αὐτόν d. h. Jesus. Von dem Stein sei ja, wie wir

schon sahen, in 19, 42 gar keine Rede; wenn er hier gemeint gewesen wäre, hätte es statt ἐκ τοῦ μνημείου vielmehr ἀπὸ (τῆς θύρας) τοῦ μνημείου und statt ἡρμένον ἀπο- oder ἀνακεκλισμένον heißen müssen. Aber dafür konnte doch auch der allgemeine Ausdruck ἡρμένον eintreten — mochte αἶρειν immerhin sonst in dem vorliegenden Zusammenhange (19, 31. 38. 20, 2. 13. 15) von dem Wegnehmen des Leibes Jesu gebraucht werden; 11, 39. 41 stand es doch vom Wegnehmen des Steines vom Grabe des Lazarus, und daß diese Verse erst vom Bearbeiter hinzugesetzt worden seien, liefs sich nicht beweisen. Daß ferner ἐκ τοῦ μνημείου möglich war, geht doch wohl daraus hervor, daß, wie SPITTA selbst anführt, auch bei Markus ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου steht, und wenn endlich 19, 42 von dem Stein gar keine Rede war, so zeigt, wie wieder SPITTA selbst andeutet, schon die Parallele bei Lukas, wo 23, 53 ebenfalls von keinem Steine die Rede ist, aber dann in 24, 2 ein solcher vorausgesetzt wird, daß auch Joh. 19, 42 nicht so verstanden zu werden braucht, als ob das Grab gar nicht verschlossen worden wäre. Ja man wird Johannes hier um so eher nach Lukas verstehen dürfen, als er sich weiterhin eng mit diesem berührt. Hiels es bei Lukas: τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθείως ἐπὶ τὸ μνήμα ἦλθον . . . εἶρον δὲ τὸν λίθον ἀποκεκλισμένον ἀπὸ τοῦ μνημείου, so bei Johannes: τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων . . . ἔρχεται πρωτὶ σκοτίας ἔτι οὔσης εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ βλέπει τὸν λίθον ἡρμένον ἐκ τοῦ μνημείου. Demgegenüber kommt auch nicht in Betracht, was SPITTA sonst für seine Theorie anführt: „wenn die Magdalena nach V. 1 nur gesehen hat, daß der Stein von dem Eingang vom Grabe entfernt gewesen, wie kann sie dann (V. 2) den Jüngern verkünden: ἦραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου, Worte, die, abgesehen von dem Objekt, genau der Wendung in V. 1 entsprechen: τὸν λίθον ἡρμένον ἐκ τοῦ μνημείου? Die Botschaft der Magdalena setzt voraus, daß sie gesehen hat, der Leib Jesu sei aus dem Grabe genommen“ (390). Aber konnte sie das nicht auch aus der Tatsache schließen, daß der Stein — doch wohl zu dem Zweck, den Leib wegzunehmen — weggewälzt war? Man braucht den halben Vers (von ἦραν ab) also auch nicht etwa mit BLASS zu streichen; das Zeugnis des Nonnus kann ja doch nichts beweisen.

Aber die Aussage kehrt nun allerdings in V. 13 wieder und paßt dort besser; denn in 11 hat Maria Magdalena wirklich

ins Grab geguckt. Es kommt hinzu, daß man nicht versteht, wie sie, obwohl sie V. 2 zu den beiden Jüngern gelaufen war, doch V. 11 noch am Grabe ist (denn so sind die Worte zu verstehen: „da wird nicht eine neue Handlung, sondern ein Zustand beschrieben, der in die Situation am Anfang zurückführt, wo sie das Grab offen findet“ [SCHWARTZ 1907, 346]). Man versteht auch nicht, weshalb sie weint; denn hatten denn die beiden Jünger, als sie nach 10 nach Hause gingen, nicht den anderen gesagt, was ihnen am Grabe klar geworden war? So ist es allerdings verständlich, wenn WELLHAUSEN, SCHWARTZ, SOLTAU, BOUSSET und ZURHELLEN V. 2—10 für später erklären — und doch nicht überzeugend; der Evangelist kann hier auch nur eine andere Tradition verwendet haben, die ursprünglich mit der Geschichte von Maria Magdalena nicht zusammenhing. Die Verbindung wurde (vielleicht schon in der mündlichen Überlieferung) so hergestellt, daß man Maria Magdalena zu den beiden Jüngern gehen liefs; sagt sie dabei: οὐκ οἶδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν, so stammt das aus der synoptischen Tradition, nach der am Ostermorgen mehrere Frauen zum Grabe gehen. Dagegen hätte SPITTA an der Bezeichnung des andern Jüngers als dessen, den Jesus liebte, keinen Anstoß nehmen sollen; wenn auch schon 18, 15 ff. unter dem andern Jünger Johannes zu verstehen war, konnte er hier sehr wohl als der andere Jünger, den Jesus liebte, bezeichnet werden. Auch weshalb die Worte: ὁ ἑξῶν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον in V. 8 eine der verdeutlichenden Wiederholungen des Bearbeiters (hier aus V. 4) sein sollen, hat SPITTA nicht deutlich gemacht, und wenn er umgekehrt die vier Worte: καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν streicht, so bezeichnen zwar auch ein ungenannter Schreiber in den *Godgel. Bijdragen* 1863, 634 ff., SCHWARTZ und WELLHAUSEN umgekehrt V. 9 (οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφήν, ὅτι δεῖ αὐτόν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι) als störend, aber kaum mit Recht. Der Vers kann doch ganz gut bedeuten: Johannes (und dann wohl auch Petrus) mußten erst — und zwar noch genauer als V. 5 — sehen, daß das Grab leer war, bevor sie zum Glauben kamen; denn vorher hatten sie die Schrift, nach der Jesus von den Toten auferstehen sollte, noch nicht verstanden. So braucht man also weder diesen Vers für später zu erklären, noch die vier letzten Worte des vorhergehenden.

In der zweiten Hälfte des Abschnitts erklären SCHWARTZ

und WELLHAUSEN wohl V. 11 (*Μαρία δὲ εἰστίηκει πρὸς τῷ μνημείῳ ἔξω κλαίονσα. ὡς οὖν ἔκλαιεν, παρέκνυεν εἰς τὸ μνημεῖον*) von *παρέκνυεν*, SPITTA schon von *ὡς οὖν ἔκλαιεν* ab und dann V. 12—14, SPITTA allerdings ohne die letzten Worte von 14, von *θεωρεῖ* ab, für später, ersterer weil „Maria stand weinend am Grabe“ ein Zustand sei, der unterbrochen werden müsse, wenn die Erzählung fortschreiten solle, weil die Frage der beiden Engel: was weinst du? — eine Dublette zu V. 15 und die Antwort der Maria eine solche zu V. 2 sei, „und während die Engel nichts sagen, überhaupt aus der Erzählung verschwinden, dreht sich Maria zweimal nach Jesus um (14. 16)“ (SCHWARTZ 1907, 347). SPITTA fügt noch etwas übertreibend hinzu, daß der ganze Abschnitt aus Worten des „Originals“ bez. der Synoptiker zusammengesetzt sei, aber gerade daraus dürfte sich auch der Anstofs, den SCHWARTZ an ihm in erster Linie nimmt, erklären. Wenn nämlich die Engel neu auftreten, ohne doch die Erzählung eigentlich weiterzuführen, so stammt das aus Luk. 24, 4, wo die Frauen auch sogar schon in das Grab hineingegangen sind und den Leib Jesu nicht gefunden haben; „während sie aber deshalb ratlos waren, siehe da traten zwei Männer in strahlendem Kleide zu ihnen“. So erklärt es sich vielleicht auch, daß der Evangelist sich nicht gefragt hat, weshalb denn diese beiden Engel nicht auch schon von Johannes und Petrus gesehen worden seien; man darf also V. 12 ff. auch nicht nachträglich noch gegen die Ursprünglichkeit von 2—10 geltend machen. Allerdings ist jener Abschnitt wohl ursprünglicher als dieser; denn die Antwort in V. 13 wird vielmehr für ihre Äußerung in 2 das Vorbild abgegeben haben. Das doppelte Sichumdrehen der Maria läßt sich doch leicht erklären; wie es mit der Dublette zu der Frage der Engel im Folgenden, sowie dem Umstande, daß diese nichts weiter sagen, steht, werden wir später sehen.

In V. 16 (*λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· Μαριάμ. στραφεῖσα ἐκείνη λέγει αὐτῷ Ἑβραϊστί· Παββοννί* (ὃ λέγεται διδάσκαλε) will SPITTA in den erläuternden Zusätzen *Ἑβραϊστί* und *ὃ λέγεται διδάσκαλε* die Hand des Bearbeiters erkennen; aber dazu liegt kein Grund vor. Weiterhin zu V. 17, an dem nichts zu ändern sein wird, bemerkt SCHWARTZ: „R. SMEND hat gesehen, daß das sinnlose, durch γὰρ eingeleitete Kolon (*οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα· πορεύον δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς*) den Widerspruch vertuschen soll, der darin liegt, daß Jesus hier



im Präsens sagt: ἀναβαίρω πρὸς τὸν πατέρα — und nachher den Jüngern noch zweimal erscheint. Aber auch das ist sekundär, daß Jesus nicht direkt zu Maria sagt, dass er zum Vater geht, sondern einen Auftrag an die Jünger daraus macht“ (1907, 348). Ich möchte den Anstofs, den man allerdings an diesem Vers nehmen muß, noch lieber so ausdrücken: sollte ἀναβαίρω κτλ. heißen: ich muß erst zu meinem und eurem Gott aufsteigen; wenn ich dann wiederkomme, dann könnt ihr mich anrühren — so hätte das irgendwie deutlicher gesagt werden müssen. Auch ist — wenn ich dieses Bedenken hier schon geltend machen darf — die Anschauung, daß Jesus vor den Erscheinungen vor den Jüngern zu Gott aufgefahren sei, so eigentümlich, daß man nur annehmen kann, sie ist aus der andern entstanden, nach der er durch die Auferstehung zu Gott auffuhr und deshalb nicht von Menschen berührt werden konnte. Aber daraus folgt nun nicht, daß die Worte von οὐπω bis αὐτοῖς erst vom Bearbeiter hinzugesetzt worden seien; sie bilden nur eine spätere Schicht in der Überlieferung, die hier benutzt wird. So braucht man auch V. 18 (ἔρχεται Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς ὅτι εὗρακα τὸν κύριον, καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ) nicht mit SCHWARTZ und WELLHAUSEN für später zu erklären; denn wenn dieser darüber sagt: „die Jünger sind nach der Grundchrift (18, 8) schwerlich in Jerusalem geblieben, und vermutlich soll die Botschaft vielmehr den in Jerusalem wohnhaften (7, 3f.) leiblichen Brüdern Jesu gelten. Der Vers 18 befremdet auch wegen des schroffen Überganges der *oratio recta* in *obliqua* (der von einigen Zeugen beseitigt wird) und weil die Magdalena die Botschaft anders bestellt, als wie sie ihr aufgetragen ist“ (92) — so trifft das alles nicht zu. Daß 18, 8, auch wenn es der Grundchrift angehörte, nicht so, wie WELLHAUSEN will, zu verstehen ist, sahen wir ja schon; ebenso daß die Brüder Jesu 7, 3f. nicht etwa als in Jerusalem wohnhaft gelten. Will man den Ausdruck πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου nicht auf die Jünger beziehen, so braucht man wohl nur das μου mit \*De zu streichen; denn dann kann es, wie 21, 23, von den Jüngern verstanden werden; aber das ist so gut wie Matth. 28, 10, von wo der Ausdruck stammen wird, wohl auch mit jenem Zusatz möglich. Daß endlich in V. 18 die *oratio recta* plötzlich in die *obliqua* übergeht, erklärt sich vielleicht daraus, daß hier zwei Traditionsschichten übereinander stehen; in der älteren sah Maria den Herrn (ohne ihn

freilich anrühren zu dürfen) und erzählte das den Jüngern, in der jüngeren erhielt sie von ihm den Auftrag, den wir in 17 b lesen. Man braucht also diese letzten vier Worte von 18 (καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ) auch nicht mit SPITTA dem Bearbeiter zuzuwenden.

Wenden wir uns jetzt der Frage nach der Geschichtlichkeit unseres Abschnitts, die ich vorhin schon streifen mußte, zu und halten wir uns da zunächst an die in V. 3—10 verwendete Tradition, so könnte sie an sich glaubwürdig sein. Denn daß Simon Petrus und Johannes am Ostermorgen — auf diese Zeitbestimmung komme ich nachher noch zurück — gar nicht in Jerusalem gewesen wären, kann man nicht sagen. Wie WELLHAUSEN, wollen zwar manche auch jetzt noch Joh. 18, 8, sowie Mark. 14, 50, Matth. 26, 56 so verstehen, als seien die Jünger gleich bei der Gefangennahme Jesu nach Galiläa geflohen, aber das liegt weder in diesen Stellen, noch ist es mit anderen vereinbar. Allerdings darf man daraus, daß die von Paulus I. Kor. 15, 5 als erste erwähnte Erscheinung Jesu von dem einzigen Evangelisten, der ihrer ebenfalls gedenkt, von Lukas (24, 34), nach Jerusalem verlegt wird, nicht schließen, wie das neuestens CRAMER (*De berichten aangaande de verschijningen van Jezus Christus*, ThT 1910, 210 ff.) tut, sie habe wirklich dort stattgefunden. Das ist vielmehr deshalb ausgeschlossen, weil Markus (wenn auch sein echter Schluß verloren gegangen ist) und Matthäus die erste Erscheinung vor den Jüngern nach Galiläa (natürlich im sonstigen Sinne des Wortes) verlegen und sich — auch abgesehen von dem sonstigen Verhältnis der drei Synoptiker zueinander — diese Tradition weniger leicht aus jener erklären läßt, als umgekehrt. Daß man nämlich die ersten Erscheinungen nach Galiläa verlegt hätte, weil die Jünger früher dort gelebt hatten, ist wenig wahrscheinlich; um so mehr, daß man sie in Jerusalem stattfindend dachte, weil dort die Jünger vorher und nachher gewesen waren und man nicht verstand oder, als man das noch tat, bedenklich fand, daß sie zur Zeit der ersten Erscheinung Jesu vor ihnen in Galiläa gewesen sein sollten. Wir sahen ja schon oben, daß man Jesus das Wort Mark. 14, 28, Matth. 26, 32 in den Mund gelegt haben wird, das dann Mark. 16, 7, Matth. 28, 7 im Munde des Engels im oder am Grabe Jesu noch einmal wiederkehrt, aber Lukas 24, 6. 49 ins Gegenteil verkehrt wird; in Wahrheit waren die Jünger, nach-

dem sie sich von dem Schlage des Todes Jesu etwas erholt hatten, aber immer noch ohne die Hoffnung auf seine Auferstehung in ihre Heimat zurückgekehrt. Wendet man dagegen ein, dann hätte die erste Christophanie vor ihnen noch viel weniger, als wenn sie gleich in Gethsemane davongelaufen wären, schon am dritten Tage nach dem Tode Jesu stattfinden können, so wird das ja auch weder von Matthäus, der allein diese Erscheinung beschreibt, noch von Paulus, der an erster Stelle die vor Petrus aufführt, angedeutet; er unterscheidet vielmehr, daß Christus am dritten Tage nach der Schrift auferweckt worden und daß er Kephas erschienen sei, verlegt dies letztere Ereignis also nicht auf denselben Tag, wie das erstere. Am dritten Tage können mithin Petrus und Johannes in der Tat noch in Jerusalem gewesen sein; ja sie könnten auch an diesem Tage an das Grab gegangen sein und es leer gefunden haben — wenn sie nur dadurch nicht, wie in V. 8 f. vorausgesetzt wird, zum Glauben an die Auferstehung gekommen sind. Muß das ungeschichtlich sein (denn sonst wären sie wohl nicht nach Galiläa zurückgekehrt, von wo sie dann, nachdem sie der Auferstehung und bevorstehenden Wiederkunft Jesu gewiß geworden waren, wieder nach Jerusalem übersiedelten), so wird freilich auch das erste zweifelhaft, und in der Tat läßt sich sehr wohl erklären, wie es, wenn unhistorisch, doch angenommen werden konnte.

Markus, Matthäus und, wenn in seinem Evangelium 24, 12 unecht ist, auch Lukas erzählen nur von den Frauen, daß sie das Grab leer gefunden hätten, letzterer mit dem Zusatz, daß das den Aposteln wie Geschwätz vorgekommen sei, dem sie nicht geglaubt hätten (V. 11), daß es aber auch einige von den Jüngern so, wie die Frauen sagten, gefunden hätten (24). Da man nun wußte, daß Petrus (nach Lukas am Ostermorgen) die erste Erscheinung Jesu gehabt habe, lag es wohl nicht allzu fern, zunächst ihn auch das Grab besuchen zu lassen. Bei dem Verhältnis, in das er in gewissen Kreisen zu Johannes gebracht wurde, konnte und mußte ihm weiterhin dieser an die Seite gestellt und in gewisser Weise übergeordnet werden: er sei zuerst an das Grab gekommen und habe hineingesehen; daß Petrus zuerst hineingegangen sei, mußte man wohl seinen Anhängern oder der Überlieferung, die ihn die erste Erscheinung Jesu haben bez. allein in das Grab hineingehen liefs, zugeben. Zugleich aber wurde der Befund des Grabes so beschrieben, daß ein

Leichenraub, wie ihn auch nach Matth. 28, 13 die Juden behaupteten, ausgeschlossen zu sein schien: die Tücher hätten da-gelegen, und das Schweifstuch sei (wenn wirklich so zu lesen ist) für sich auf eine Stelle hin zusammengewickelt gewesen, während in jenem Falle doch beides mitgenommen oder wenigstens das Schweifstuch nicht so sorgsam zusammengewickelt worden wäre.

Und noch in einer andern Richtung wurde die Erzählung von dem Besuch des leeren Grabes durch die Frauen weitergebildet und konnte in dieser Form mit der eben erklärten Geschichte vielleicht schon in der mündlichen Überlieferung zusammengestellt werden. Paulus weiß nichts von einer Erscheinung Jesu vor den Frauen — denn daß er ihr Zeugnis nur als unglaublich übergegangen hätte, ist unwahrscheinlich —, und auch Markus und Matthäus schloßten durch das Wort, das sie den Engel sprechen lassen, wenigstens eine Erscheinung am Ostermorgen und in Jerusalem aus. Aber wie Matthäus, der aus den drei Frauen bei Markus nur zwei macht, trotzdem dann auf Grund einer späteren Überlieferung noch von einer Erscheinung vor den Frauen erzählt, so konnte sich auch eine Tradition herausbilden, nach der wenigstens die erste und bekannteste von ihnen, Maria Magdalena, eine solche gehabt hätte; wenn, wie das Lukas und Johannes in diesem Kapitel voraussetzten, die Erscheinungen überhaupt in Jerusalem stattgefunden hatten, so konnten doch auch schon die Frauen oder konnte wenigstens eine von ihnen eine solche gehabt haben. Der Zug, daß sie früh, als es noch dunkel war, zum Grabe gegangen sei, wurde ja schon oben erklärt; daß sie geweint hätte, schien sich von selbst zu verstehen. Auch daß sie dann im Grabe zwei Engel in weißen Kleidern hätte sitzen sehen, stammt teils, was die Ortsangabe betrifft, aus Markus, teils, was die Zahlangabe angeht, aus Lukas; daß der eine an der Stelle, wo der Kopf, der andere an der Stelle, wo die Füße Jesu gelegen hatten, gesessen habe, war ja wieder eine naheliegende Ausmalung. Daß die Engel Maria Magdalena gefragt hätten (worauf diese natürlich dann antworten mußte), erinnert an Lukas (bei Markus und Matthäus macht der Engel gleich eine Aussage); auch daß sie sich nach Jesus herumdrehen muß, kann man damit vergleichen, daß die Frauen bei Lukas das Angesicht zur Erde neigen. Sonst wird die Christophanie ja nach der Angelophanie geschildert; das



γύναι, τί κλαίεις; lasen wir schon V. 13, und auch das τίνα ζητεῖς; erinnert an Luk. 24, 5: τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν; man braucht also nicht mit PFLEIDERER an Hoheslied 3, 1 ff. (auf meinem Lager suchte ich den, den meine Seele liebt . . . da fand ich ihn, den meine Seele liebt; ich faßte ihn und will ihn nicht lassen) und etwa noch 6, 2 (mein Geliebter ging hinab in seinen Garten) zu denken. Dafs Maria Jesus für den Gärtner gehalten habe, war eine überaus naheliegende Annahme, wenn man einmal, wie Luk. 24, 16, voraussetzte, dafs sie ihn nicht gleich erkannt hätte. Auch dafs Jesus sie dann mit Namen gerufen und sie ihn als ihren Meister begrüfst habe, konnte man leicht annehmen, mit dem Verbot Jesu: rühre mich nicht an — korrigierte man eine andere Darstellung dieser Erscheinung, wie sie damals schon umlief und Matth. 28, 9 vorliegt. Da sich nach der im Folgenden benutzten Tradition Jesus später aber doch anrühren liefs, schob man die oben schon als später bezeichneten Worte ein: denn ich bin noch nicht aufgestiegen zu meinem Vater; gehe aber zu meinen Brüdern und sage ihnen: ich steige auf. Dabei benutzte man wohl zugleich die Worte, die Jesus Matth. 28, 10 an die Frauen richtete: ἐπάγετε, ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου, während die Schlufsnotiz, nach der Maria Magdalena den Jüngern von ihrer Christophanie erzählt, an V. 8 und daneben vielleicht an Luk. 24, 9 anklingt.

So lassen sich diese johanneischen Erzählungen aus der paulinischen und synoptischen Tradition erklären; aber wie steht es mit der Grundlage der letzteren selbst, mit dem Bericht, dafs am dritten Tage nach dem Tode Jesu sein Grab leer gefunden worden ist? Man hält jetzt in vielen Kreisen auch ihn für unhistorisch, und in der Tat haben wir ja eben gesehen, dafs auf diesen Befund später besonderer Wert gelegt worden ist. Auch scheint es so, als ob Paulus nichts von dem leeren Grabe gewufst habe; denn er redet ja I. Kor. 15 nicht davon. Aber das liegt doch, was den Anfang dieses Kapitels angeht, ganz einfach daran, dafs er da nur die Erscheinungen des Auf-erstandenen anführt, und eine solche hatten die Frauen nach der älteren Überlieferung nicht gehabt. Fragt man weiter, warum Paulus, vor die Frage gestellt, wie die Toten auferweckt werden und mit welchem Leibe sie kommen würden, nicht auf die Tradition vom leeren Grabe zurückgreife „zum Erweis dafür, dafs, wie der Leib des Christus aus dem Grabe hervorgegangen

sei, so auch die Leiber der Seinen auferstehen werden“ (BALDEN-SPERGER, Apologie 17), so hat sich ja Paulus nach dem Folgenden und namentlich nach II. Kor. 5 mindestens unsere Auferstehung gar nicht so vorgestellt. Dafs er doch an eine leibliche Auferstehung Jesu im nächstliegenden Sinne des Wortes geglaubt und deshalb auch habe annehmen können, dafs das Grab leer gefunden worden sei, schließt man gern aus der Erwähnung des Begräbnisses I. Kor. 15, 4, und wenn Paulus da auch eine ältere Formel benutzt haben könnte, so würde doch in ihr das Begräbnis besonders genannt, also eine leibliche Auferstehung und wohl auch das leere Grab vorausgesetzt worden sein. Ich kann mir überhaupt nicht recht denken, dafs schon Markus an dieser Stelle eine ganz ungeschichtliche Überlieferung verwendet haben sollte. Gewifs ist die ganze Erscheinung des Engels, aus dem dann bei Lukas zwei geworden sind, spätere Zutat, und auch die Bemerkung, die Frauen hätten im Widerspruch gegen den Befehl des Engels aus Furcht niemand etwas gesagt, die Matthäus und Lukas dann gleich in das Gegenteil umkorrigieren, nur hinzugesetzt worden, um noch auf andere Weise zu entschuldigen, dafs die Jünger jetzt nach Galiläa zurückkehrten. Aber dafs das Grab wirklich leer gefunden worden ist, scheint mir schon deshalb anzunehmen zu sein, weil sich sonst viel weniger leicht erklären läßt, wie es dann in Galiläa zu den Erscheinungen des Auferstandenen (die wir jedenfalls auf diese Weise zu erklären suchen müssen) gekommen sein sollte. Ich will es (obwohl sonst vielleicht nur an die Erscheinung eines Toten gedacht worden wäre) nicht als unmöglich hinstellen, dafs dazu nur die Erinnerung an Jesus geführt hat; aber wahrscheinlicher ist es gewifs, dafs die Kunde vom leeren Grabe, die die Jünger schon in Jerusalem oder dann in Galiläa erhielten, dazu mitgewirkt hat. Kommt doch hinzu, dafs man, wenn die Erzählung von den Vorgängen am Ostermorgen ungeschichtlich ist, kaum begreift, wie schon Paulus bezw., wie wir vorhin sahen, die von ihm benutzte Formel I. Kor. 15, 4 die Auferweckung Jesu am dritten Tage annehmen konnte. Denn aus der ersten Erscheinung, die ja erst später stattfand, kann man natürlich nicht darauf geschlossen haben; wir wissen aber auch, obwohl neuestens MAURENBRECHER (Von Nazareth nach Golgatha 1909, 62 ff.) das annimmt, schlechterdings nichts von einer jüdischen Erwartung, der Messias würde

am dritten Tage wieder auferstehen. Es könnte also nur eine andere Religion, in der das Wiederaufleben eines Gottes zu dieser Zeit angenommen und immer wieder gefeiert worden wäre, eingewirkt haben; aber das ist eben, selbst wenn sich eine solche Religion, und zwar in der Nähe der christlichen Gemeinden, nachweisen ließe, in dieser frühen Zeit sehr unwahrscheinlich. Auch wenn das *λίαν πρωῒ* und *ἀνατίλαιτος τοῦ ἡλίου* bei Markus und das *ῥοθρον βαθέως* bei Lukas nicht nur die Zeit des Ganges der Frauen zum Grabe, sondern auch der Auferstehung Jesu angeben sollte, wie es das *τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων* bei Matthäus nach dem Folgenden zweifellos tut — auch dann braucht man diese Zeitbestimmung wohl nicht, wie das von Fachleuten neuestens ZONDERVAN (*de zonsopgang in het opstandingsverhaal*, ThT 1910, 366 ff.) will, auf eine Sonnenreligion zurückzuführen, sondern kann sie viel einfacher so erklären, daß man annimmt, mit der Sonne solle natürlich auch Jesus auferstanden sein. Aber zunächst geben jene Ausdrücke doch nur die Zeit an, zu der die Frauen zum Grabe gegangen seien, und daß sie das, wenn sie Jesu Leib noch salben wollten, am Morgen nach dem Sabbat taten, verstand sich wieder von selbst. Da haben sie dann (aus welchem Grunde, brauchen wir hier nicht zu untersuchen) das Grab leer gefunden, und daraus ist, wenn nicht von ihnen selbst, dann später, auf die Auferstehung Jesu am dritten Tage geschlossen worden. So weit ist also auch der Bericht des vierten Evangeliums geschichtlich; im übrigen freilich steht er an Glaubwürdigkeit hinter dem der Synoptiker zurück.

Fragen wir endlich noch, warum Johannes diese Erzählungen aufgenommen hat, so lag ihm an dem leeren Grab wohl vor allem, weil Johannes und Petrus schon daraufhin geglaubt haben sollten; Erscheinungen des Auferstandenen, so werden wir gleich sehen und wird schon hier in V. 8 angedeutet, hält er eigentlich nicht für nötig. Er erzählte die vor Maria Magdalena vielleicht nur, weil sie einmal im Zusammenhange damit überliefert war, vielleicht aber auch, weil ihm die in dieser Überlieferung ausgesprochene Auffassung der Auferstehung besonders sympathisch war: Jesus ist dadurch zu seinem und unserm Vater und Gott aufgestiegen. Denn mit ähnlichen Worten war von ihr doch auch früher schon die Rede gewesen.

Die Erscheinung vor den Jüngern ohne und mit Thomas  
(20, 19—31).

Dafs 20, 19—29 erst später hinzugesetzt sei, hatte schon SCHWEIZER vermutet, ohne sich doch entscheiden zu wollen. FRIES, WELLHAUSEN, SCHWARTZ, SOLTAU und VÖLTER sind kategorischer; sie schliessen aus der Verschiedenheit der Anschauung und des Ausdrucks auf den oder einen Bearbeiter, wie ihn hier eventuell auch HEITMÜLLER annehmen will. „Der eingehauchte Geist, der aus Jesus kommt und ihm innewohnt“, sagt WELLHAUSEN (94), „entspricht nicht dem Parakleten in Kap. 14, der vom Vater gesandt wird und als Hypostase gedacht ist. Und die Sündenvergebung hat im vierten Evangelium keine fundamentale Bedeutung; der Ausdruck *ἀγιέναι* kommt sonst überhaupt nicht vor und der Plural *ἁμαρτίαι* nur noch 8, 24. 9, 34. *Πέμπω* für *ἀποστέλλω* (21) fällt auf, gewöhnlich heisst es nur *ὁ πέμψας* im Partizipium“. Aber das Letztere beweist überhaupt nichts, und auch das Erstere deutet nur auf eine besondere Überlieferung hin — ebenso wie der ursprüngliche und jetzige Schlufs des vorhergehenden Abschnitts. „Wie man immer diese Worte auslege“, sagte schon SCHWEIZER (217), „so befremdet, dafs Jesus, nachdem er wie scheidend der Maria noch einen letzten Auftrag an die Jünger gegeben, und zwar gerade, ihnen Kunde zu bringen, dafs er zu Gott auffahre, dafs Jesus dann den Jüngern noch selbst erscheint“.

SPITTA hält zunächst in V. 19 nur die Worte *τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων*, die auf den seiner Meinung nach ebenfalls späteren Vers 26 vorauswiesen, und weiterhin *διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων* für später — das Letztere aus folgenden Gründen. „Es ist an und für sich unwahrscheinlich und durch keine Wendung des Evangeliums motiviert, dafs die Jünger von den Judäern so sollten verfolgt worden sein, dafs sie sich in ihren Häusern hätten verschliessen müssen. Das Verschliessen der Türen bedarf keiner besonderen Motivierung, da der Satz begonnen *οὕτως οὖν ὥπιας*. In allen Parallelen, wo von verschlossenen Türen die Rede ist . . . ., nirgends hat das Verschliessen der Türen einen andern Grund, als den, dafs es Nacht war“ (396 f.). Aber kann man sie nicht aus Furcht verschliessen, zumal gegen Abend? So ist dieser Grund ganz nichtssagend, und auch der zuerst angeführte gehört kaum schon hierher.



Dann hält auch SPITTA für möglich, wie das schon WELLHAUSEN und ZURHELLEN behauptet hatten, daß V. 20 (*καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξεν καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῖς. ἐχάρησαν οὖν οἱ μαθηταὶ ἰδόντες τὸν κύριον*) und dann natürlich auch die ersten Worte von 21: *εἶπεν οὖν αὐτοῖς [ὁ Ἰησοῦς] πάλιν· εἰρήνη ἔμιν* eingeschoben seien. WELLHAUSEN hatte das damit begründet, es sei unmotiviert, „daß Jesus aus freien Stücken sofort beim Eintreten seine Hände und seine Seite vorzeigt, um den von niemand verlangten Ausweis seiner Identität zu erbringen; nur in V. 24—29 ist es motiviert durch den Zweifel des Thomas“ (94). Aber wenn diese Verse in irgend welchem Sinne später sein sollten, so könnte doch auch hier schon dergleichen erzählt worden sein, nur würde es sich, wie das wiederholte *εἰρήνη ἔμιν* zeigt, um eine spätere Schicht in der Überlieferung handeln. Man braucht also auch nicht mit SCHWARTZ und A. MEYER nur die erste Hälfte von V. 20 für später zu erklären und ebenso wenig V. 21—23; denn daß die hier ausgesprochene Anschauung vom heiligen Geist deshalb tertiär sei, weil sie auch zu 16, 7. 13 nicht stimme, setzt voraus, daß diese Verse sekundär waren — und das hat sich uns nicht bewährt. Wie ZURHELLEN nur V. 23 (*ἂν τινων ἀφῇτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφείονται αὐτοῖς· ἂν τινων κρατῇτε, κερκράτηται*) für später halten kann, ist nicht recht verständlich; ohne diesen Vers ist doch wohl das Vorhergehende unvollständig.

Daß V. 24—29 später sei, begründet WELLHAUSEN unter SPITTAS und BACONS Beifall folgendermaßen: „19—23 ist final, wie Matth. 28, 16 ff., Luk. 24, 36 ff., und wenn nach 24 unter den Jüngern die Zwölf gemeint sind, so kann Thomas bei ihrer Ordination nicht gefehlt haben; sonst hätte er den heiligen Geist nicht mitempfangen“ (95). Wozu nur zu bemerken ist, daß damit V. 24—29 nicht als spätere Zutat, sondern als jüngere Tradition erwiesen wird.

Daß der Abschnitt ungeschichtlich ist, folgt weniger aus den angeführten synoptischen Stellen, als aus I. Kor. 15, 5, wo auch nur von einer Erscheinung vor den Zwölfen die Rede ist. Im einzelnen wird dieselbe allerdings bei Johannes ähnlich, wie bei Matthäus (28, 16 ff.) und namentlich Lukas (24, 36 ff.) geschildert: wie bei Lukas, steht Jesus plötzlich inmitten der Jünger, wie bei ihm, aber auch bei Matthäus, scheinen die Jünger (bei letzteren sind es nur einige) zu zweifeln, wie bei Lukas, beweist der Erscheinende daher seine Identität mit

Jesus, wie bei Matthäus und Lukas, sendet er sie dann aus — bei Matthäus, zu lehren und zu taufen, bei Lukas, Sinnesänderung zur Vergebung der Sünden zu verkündigen, wozu er ihnen die Verheißung seines Vaters senden würde, bei Johannes, indem er ihnen mit dem heiligen Geiste die Kraft, Sünden zu vergeben und zu behalten, verleiht. Geschichtlich kann das alles freilich nicht sein; denn wenn sich einem auch Zweifel, Überzeugungen und Voraussetzungen zu Visionen gestalten können, so werden jene bei den Jüngern doch noch nicht so bald vorhanden gewesen sein. Die universalistische Bedeutung des Christentums, so sahen wir schon früher, ging ihnen erst später auf, und auch jene Beweise für die Identität des Erschienenen mit Jesus wurden erst nötig, wenn sich Zweifel eingestellt hatten; das wird aber — und zwar nicht so sehr auf Seite der Jünger, als ihrer Gegner — erst später der Fall gewesen sein. Um diesen Bedenken zu begegnen, erzählte man, ja, die Jünger hätten selbst alle oder zum Teil gezweifelt, seien aber der Realität der Erscheinungen überführt worden. Und um das noch anschaulicher zu machen (vielleicht auch im Anschluß an Lukas 24, 41, der auch, nachdem Jesus seine Identität bewiesen hatte, die Jünger „vor Freude“ noch ungläubig sein läßt), erzählte man, erst seien einmal nur zehn Jünger zusammen gewesen, Thomas habe gefehlt und nicht geglaubt, dann sei auch er dabei gewesen und nun zum Glauben gebracht worden. Dafs man das gerade von Thomas erzählte, hing natürlich mit der Rolle zusammen, die er sonst im Johannesevangelium spielt; dafs beide Erscheinungen in Jerusalem und die erste am dritten Tage nach dem Tode Jesu stattgefunden hätten, entsprach der lukanischen Tradition; dafs die zweite acht Tage später, also auch auf einen Sonntag, verlegt wurde, lag wohl an der christlichen Feier dieses Tages und beweist also, dafs wir es hier mit einer verhältnismäfsig späten Tradition zu tun haben. Auch wenn Jesus, obwohl er sich dann betasten läßt, doch bei verschlossenen Türen erscheint — denn so ist zweifellos auch schon V. 19 zu verstehen —, so ist das eine spätere Steigerung des Wunders; noch später sind freilich alle diese Erscheinungen Jesu für überflüssig erklärt und ihm das Wort in den Mund gelegt worden: selig sind, die nicht sehen und doch glauben. Und wegen dieses Schlufswortes wird wohl auch der Evangelist die beiden Christophanien erzählt haben.

Ist das richtig, dann scheint freilich der Schlufs des Kapitels, V. 30 f., mit BAUR, HOEKSTRA, BURTON, KREYENBÜHL, WELLHAUSEN und SPITTA von einem andern Verfasser (nach SPITTA zum Teil aus jener zweiten Quelle, die er annimmt) abgeleitet werden zu müssen; denn hier werden ja die Zeichen, die Jesus getan habe, vielmehr als Beweis für seine Gottessohnschaft gewertet. Die andern Gründe, die WELLHAUSEN und SPITTA für ihr Urteil vorbringen, schlagen nämlich nicht durch oder gehen von Voraussetzungen aus, die sich uns nicht bewährt haben: die Stellen, in denen auch schon davon die Rede war, dafs Jesus viele Wunder getan habe, oder speziell die Stelle 19, 35, in der auch schon die Leser angeredet wurden, liefsen sich nicht als später erweisen, geschweige denn, dafs diejenigen, in denen auch auf die Zeichen ein Hauptgewicht gelegt wird und sie zuerst geradezu numeriert werden, aus einer besonderen Quelle abgeleitet werden dürften. Ja, auch jenes eine Argument, das zunächst Eindruck machen könnte, ist doch bei näherem Zusehen nicht haltbar. Denn als Zeichen konnte neben den früher erwähnten auch die Erscheinung Jesu vor den Jüngern ohne und mit Thomas bezeichnet werden, wenn Jesus nur dabei das Wort gesprochen haben sollte: selig sind, die nicht sehen und doch — auf mein Zeugnis hin — glauben. So meine ich auch diese Verse von dem Evangelisten ableiten zu dürfen, der zum Schlufs noch einmal betonen wollte, dafs man an Jesus als den Sohn Gottes glauben müsse. Denn dafs das Evangelium ursprünglich damit schlofs, ist wohl klar.

### Die Erscheinung am tiberiensischen See (21, 1—25).

Das 21. Kapitel bildet, wenn anders 20, 30 f. ursprünglich ist, jedenfalls einen Nachtrag, der nun auch von solchen, die das Evangelium sonst für einheitlich halten, einem besonderen Verfasser zugeschrieben wird. Ehe wir aber über die Berechtigung dieser Ansicht urteilen können, müssen wir das Kapitel erst für sich auf seine Herkunft untersuchen.

Beginnen wir da mit den Aufstellungen SPITTAS, so bemerkt er zunächst zu V. 14: *τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν*: „als dritte Auferstehungserscheinung kann der wunderbare Fischzug nicht gelten, da Kap. 20 bereits von drei Erscheinungen berichtet hat: vor Maria Magdalena V. 14, vor den zehn Aposteln V. 19, vor den Aposteln zugleich mit Thomas V. 26. Nun sagt man, von den drei Erscheinungen des

Auferstandenen in Kap. 20 hätten nur zwei, die in V. 19 und 26, den *μαθηταῖς* gegolten, während die erste V. 11 ff. der Maria Magdalena, also einer Frau, zuteil geworden wäre. Zählt diese etwa nicht zu den Jüngern? Dafs sie und die anderen Weiber bei der zweiten und dritten Erscheinung zugegen gewesen, versteht sich von selbst, wird aber überdies durch Stellen wie Luk. 24, 22, act. 1, 14 bestätigt“ (2). Indes diese Stellen können nichts für Johannes beweisen, und dafs er unter den *μαθηταί* die Frauen mitverstanden habe, versteht sich ganz und gar nicht von selbst. Führt SPITTA fort: „vor allem aber wird keiner behaupten wollen, das Schlufswort des Evangeliums 20, 30: *πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν* — schliesse die Erscheinung vor Maria Magdalena aus“ (ebd.) — so ist hier ja auch ganz allgemein von *σημεῖα*, zu denen noch andere Ereignisse, als Erscheinungen des Auferstandenen, gehören, nicht nur von solchen, geschweige denn von solchen vor den Jüngern, die Rede; man kann also daraus nicht entnehmen, dafs in 21, 14, wo es sich um diese letzteren handelt, die Erscheinung vor Maria Magdalena hätte mitgezählt werden müssen. Auch dafs die Reise der Jünger von Jerusalem nach Galiläa nicht erwähnt wird und jene Notiz nicht am Anfang oder Schlufs des Kapitels, sondern eben in V. 14 steht, beweist nicht (obschon das auch bereits LÉPSIUS behauptet hatte), dafs der ganze Bericht (natürlich ohne die Worte *ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν*) ursprünglich in einem andern Zusammenhange, nämlich in der angeblich für 2, 1 ff. 4, 45 ff. benutzten Quelle und hinter diesen Abschnitten gestanden habe, die mit den Worten endigten: *ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφανερώσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* — und: *τοῦτο πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν*. Mag sich nämlich auch die Erzählung unter dieser Voraussetzung erklären lassen: weshalb sie dann der Redaktor mit jenem Zusatz versehen und an den Schlufs des Evangeliums gestellt haben sollte, das bleibt doch ganz unverständlich. Denn selbst wenn in der von ihm benutzten Buchrolle, ohne dafs er das bis zuletzt vorhergesehen hätte — Beweis der vorläufige Schlufs 20, 30 f. —, noch Platz frei geblieben wäre, so hätte er ihn doch wohl nicht mit einer Geschichte ausgefüllt, die eigentlich in einen ganz andern Zusammenhang gehörte. Diese Hypothese SPITTAS, die er selbst für besonders ein-



leuchtend hält und mit der er deshalb sein Buch eröffnet, ist also ganz unwahrscheinlich. Auch wenn MERX V. 14 ausscheidet, so ist das nach allem Bisherigen nicht begründet.

Was SPITTA weiterhin zur Erklärung der in der ersten Hälfte der Geschichte vorliegenden Unstimmigkeiten vorbringt, ist kaum befriedigender. Die Schwierigkeit wird ja im Anschluß an WELLHAUSEN richtig hervorgehoben: „nach V. 5 f. will Jesus von den Jüngern etwas zu essen haben und weist ihnen eine Stelle, wo sie Fische fangen würden; demgemäfs sagt er zu ihnen in 10, nachdem der Fang gelungen, sie möchten einige Fische herbringen, nämlich zum essen. Dagegen nach 9 hat er selbst schon einen Bratfisch bereit und Brot dazu, und nach 13 essen die Jünger von diesem durch Jesus ihnen zuvor bereiteten Mahle, nicht von den vielen Fischen, die sie selbst gefangen“ (5, vergl. WELLHAUSEN 97). Aber wenn SPITTA nun annimmt, V. 9 habe eigentlich hinter 11 gehört, sei aber ausgelassen, dann an den Rand geschrieben und schliefslich falsch an seine gegenwärtige Stelle gebracht worden, so wären das recht merkwürdige Zufälle gewesen; ja selbst wenn man sie annehmen und also V. 9 hinter 11 stellen wollte, so wäre damit die Schwierigkeit noch nicht völlig beseitigt. Denn nach 7 f. erwartet man doch, dafs Petrus zuerst ans Land kommen, Jesus also nicht den andern Jüngern, auf die man das *αὐτοῖς* V. 10 dann beziehen müfste (nicht auf die Jünger insgesamt, wie SPITTA will), befehlen würde, etwas von den Fischen zu bringen. Auch müfsten dann die andern Jünger als Subjekt von *ἀπέβησαν* und *βλέποντων* genannt und wohl auch Petrus (oder Petrus und Jesus) als diejenigen bezeichnet werden, die das Kohlenfeuer angezündet und den Fisch darauf gelegt hätten. Wenn endlich neben diesem auch von Brot die Rede ist, das Petrus doch nicht mit aus dem Wasser gebracht haben kann, so weifs das SPITTA nur so zu erklären, dafs der Bearbeiter die Worte *καὶ ἄρτον* und den ganzen V. 13 einschaltete, weil er an eine Eucharistie dachte; aber wie er hier, wo doch vorher nur von Fisch die Rede war, darauf kommen konnte, das wird nicht gesagt.

WELLHAUSEN hat daher die Schwierigkeiten, die er, wie wir zum Teil schon sahen, deutlich erkannt hat, auf andere Weise zu beseitigen gesucht. Ja er findet auch zwischen V. 7 und dem Vorhergehenden einen Widerspruch, sofern da vorausgesetzt werde, dafs alle Jünger Jesus erkennen, in 7 dagegen

dies nur von dem Lieblingsjünger gesagt würde. Ob V. 5 f. so zu erklären ist, kann man freilich bezweifeln, aber im übrigen stehen V. 7 und der Anfang von 11 (*ἀνέβη οὖν Σίμων Πέτρος καὶ ἔλκυσεν τὸ δίκτυον εἰς τὴν γῆν μεστὸν ἰχθύων μεγάλων ἑκατὸν πεντήκοντα τριῶν*) allerdings „isoliert“; nur fragt es sich, ob beides dadurch zu erklären ist, daß Petrus vor den übrigen Jüngern ausgezeichnet werden soll. Ich komme auf diese Frage, die hier noch nicht hergehört, später noch einmal zurück.

Im allgemeinen findet WELLHAUSEN in der ersten Hälfte des Kapitels „zwei synoptische Geschichten, die nur durch die Szene am See und durch das Fischen verbunden sind und sonst nichts miteinander zu tun haben, vermengt und hinter die Auferstehung verlegt. Die eine ist die vom wunderbaren Fischzug, eine Variante von Luk. 5. Die andere ist die von der wunderbaren Speisung am See und der Überfahrt über den See, eine Variante von Mark. 6. Sie ist die wichtigere. Wenn man den Fischzug ausschaltet und dafür eine Prämisse aus Mark. 6 ergänzt, so kann man sich ihr ursprüngliches Aussehen etwa folgendermaßen vorstellen. Die Jünger fahren vom jenseitigen Ufer nachts heim über den See, ohne Jesus. Als sie aber bei Morgengrauen nahe dem Ziel sind, steht er dort schon *ἐπὶ τῆς γῆς* und hat ein Mahl für sie bereit. Die Speisung geschah hier nicht am Abend, sondern am frühen Morgen; nicht vor der nächtlichen Überfahrt, sondern nachher; nicht am jenseitigen Ufer des Sees, sondern am diesseitigen. Und sie gilt nicht der Volksmenge, sondern den Jüngern, hat also trotz der abweichenden Tageszeit eine größere Ähnlichkeit mit der Eucharistie. Die Wanderung Jesu über den See, an den Jüngern vorbei, fehlt samt der Aufnahme in das Schiff; sie finden ihn einfach an Ort und Stelle, ohne zu wissen, wie er hingelangt ist; das Gespenst, wofür sie ihn bei Markus halten, ist in den Auferstandenen verwandelt, der ja ein Revenant im wahrsten Sinn des Wortes war. Dadurch assimiliert sich dies Mahl am galiläischen See dem Mahl zu Emmaus, das gleichfalls in Gemeinschaft mit dem Auferstandenen stattfand. Dagegen der Gedanke von Luk. 24, 41 liegt fern, daß der Auferstandene vor allem selber ißt, um seine Leiblichkeit zu beweisen“ (97 f.). Aber da ist die Ähnlichkeit mit Mark. 6 doch nur sehr gering und die Abweichung davon läßt sich nicht befriedigend erklären. Auch wenn die Speisung deshalb nicht der Volksmenge, sondern den Jüngern gelten sollte,

weil jene („trotz der abweichenden Tageszeit“) als Eucharistie aufgefaßt wurde, so deutet auf eine solche Auffassung doch im Text selbst nichts hin. Und sollte die Geschichte wirklich hinter die Auferstehung verlegt worden sein, weil der aufgestandene Jesus ja ein Gespenst, ein Revenant im wahrsten Sinne des Wortes war, und weil er auch die emmauntischen Jünger gespeist haben sollte?

Einleuchtender ist es daher, wenn H. SCHMIDT (Zur Frage des ursprünglichen Markusschlusses, StKr 1907, 502), mit dem im wesentlichen HEITMÜLLER und wohl auch H. HOLTZMANN-BAUER übereinstimmen, den zweiten Bericht, den auch er mit der Geschichte vom Fischzug verbunden sein läßt, in folgender Weise herstellt. Er „wird damit begonnen haben, wie die Jünger landen, wie sie am Ufer einen fremden Mann an einem Kohlenfeuer sehen, auf dem ein Bratfisch liegt. Dieser Mann fordert sie auf, von dem Fisch zu frühstücken. Sie ahnen, wer er ist, und wagen ihn doch nicht zu fragen. Da bricht er das Brot und gibt es ihnen und den Fisch in gleicher Weise. Da erkennen sie ihn.“ Dann kann es freilich in V. 11 ursprünglich nicht geheißsen haben: *εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν*; um so mehr aber würde der Bericht eine Variante zu der Erzählung von den emmauntischen Jüngern darstellen, die Jesus auch erst allmählich erkennen, und zugleich zu der andern von den Elfen und ihren Begleitern, wegen deren Unglauben Jesus ein Stück gebratenen Fisches ißt (Luk. 24, 31. 41 ff.). Der Unterschied würde vor allem darin bestehen, daß die Szene hier am See spielt — und daraus, sowie aus dem beiderseitigen Vorkommen von Fisch erklärt sich nun auch die Verbindung dieses und des vorangehenden Berichts. Sie brachte es wieder mit sich, daß jetzt in V. 12 nicht mehr bloß von einem Ahnen, sondern einem Wissen darum, daß es der Herr sei, die Rede ist.

Wie steht es nun mit der Geschichtlichkeit dieses Abschnitts oder vielmehr der beiden in ihm verarbeiteten Überlieferungen, um deren Geschichtswert es sich allein noch handeln kann? Die erste stellt, wie wir schon sahen, eine Variante zu Luk. 5 dar und ist unter der zweifellos richtigen Voraussetzung, daß ein solcher Vorgang nur einmal stattgefunden haben könnte, oft für die ursprünglichere Form der Überlieferung erklärt worden, sofern das Wort des Petrus V. 8: Herr, gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch — die Verleugnung des-

selben vorauszusetzen schien. Aber so braucht das Wort doch nicht verstanden zu werden, vielmehr ist es wohl eine Weiterbildung der Luk. 5 verwendeten Tradition, wenn bei Johannes Jesus fragt: Kinder, habt ihr nichts zu essen? —, dann befiehlt, man sollte das Netz zur Rechten des Schiffes auswerfen, und wenn nun der Lieblingsjünger Jesus erkennt, das Petrus mitteilt und dieser ins Wasser springt. Der Zug Joh. 21, 11, daß das Netz nicht zerreißt, könnte eine Steigerung des Wunders gegenüber der umgekehrten Notiz Luk. 5, 6 sein, das Netz sei zerrissen, ebenso vielleicht der Umstand, daß Jesus bei Johannes nicht selbst mit im Schiff ist und doch den wunderbaren Fischzug hervorruft. Jedenfalls wird eine Erscheinung des Auferstandenen gerade vor sieben Jüngern dadurch ausgeschlossen, daß Paulus von einer solchen nichts weiß; wie ist dann die ganze Tradition, die wir hier bei Johannes finden — der bei Lukas brauchen wir nicht weiter nachzugehen — entstanden?

Nun, vielleicht eben durch dasselbe Mißverständnis jenes Wortes Luk. 5, 8: Herr, gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch —, wie wir es bei modernen Exegeten finden. Wufste man doch von einer Christophanie des Petrus; so konnte man sie sich leicht als bei jenem wunderbaren Fischzug auf dem tiberiensischen See stattfindend denken. Auch daß außer Petrus noch Thomas, Nathanael, die beiden Söhne des Zebedäus und zwei andere Jünger erwähnt werden, läßt sich erklären. Zunächst Thomas und Nathanael müssen ja in den Kreisen, aus denen die johanneischen Traditionen stammen, auch sonst eine Rolle gespielt haben; sie boten sich außerdem deshalb von selbst dar, „weil sie, die beiden Zweifler des Evangeliums, der Teilnahme an einer Erscheinung des Auferstandenen besonders bedürftig erscheinen mochten“ (H. SCHMIDT 508). Die Zebedaiden kamen schon Luk. 5, 10 vor, und die beiden andern Jünger sollten natürlich die Siebenzahl voll machen. Daß sie alle Petrus aufgefordert hätte, fischen zu gehen, konnte leicht angenommen werden; daß sie in der Nacht nichts gefangen hätten, stand schon in der Überlieferung bei Lukas. Wie sich das dann folgende erklärt, sahen wir faktisch bereits; daß die Jünger Jesus erst nicht erkannt hätten, wurde in Analogie zu Luk. 24, 16. 41 angenommen; an diese Erzählung erinnert namentlich die Frage Jesu: Kinder, habt ihr nichts zu essen? Daß dann der Lieblingsjünger Jesus erkannt und das Petrus



mitgeteilt hätte, entsprach der Stellung beider zueinander und jenes zu Jesus, die auch sonst in den johanneischen Traditionen vorausgesetzt wird; dagegen daß Petrus daraufhin ins Meer springt, stammt wohl aus der Matth. 14, 28 ff. aufbewahrten Tradition, Petrus sei auf das Wort Jesu hin: seid getrost, ich bin's, fürchtet euch nicht —, an das man bei dem Wort des Lieblingsjüngers zu Petrus: es ist der Herr — denken mochte, aus dem Schiff gestiegen und nun allerdings auf dem Meere gewandelt. So kam in unsere Tradition der Widerspruch herein, daß Petrus aus dem Schiff springt und dann doch erst, wie auch die andern angekommen sind, ans Land steigt — denn so ist das ἀνέβη doch wohl zu verstehen — und das Netz heraufzieht. Die 153 Fische hat schon Hieronymus (*comm. in Ezech. lib. 14, PL XXV, 474*) wohl richtig daraus erklärt, daß es so viele Arten von Fischen geben sollte; daß sie alle von Petrus gefangen sein sollten, könnte außerdem daher stammen, daß Matth. 13, 47 von einem Netz die Rede war, in dem Fische ἐκ παντός γένους gefangen werden.

Schwieriger ist die zweite, damit verknüpfte Tradition zu erklären, deren Ungeschichtlichkeit in der vorliegenden Form sich ja schon wieder aus dem Schweigen des Paulus ergibt. Aber auch abgesehen davon ist der hier geschilderte Vorgang derart, daß wir ihn nicht als historisch betrachten können. Es fragt sich nur, wie die Tradition dann entstanden ist, und darüber lassen sich nur Vermutungen anstellen. Wenn ursprünglich davon die Rede war, daß die Jünger Jesus am Brotbrechen erkannt hätten, so könnte die Erzählung eine Variante zu der Geschichte von den emmauntischen Jüngern Luk. 24, 13 ff. bilden; daß außer von Brot von Fisch die Rede ist, könnte aus der anderen Erzählung bei Lukas V. 41 ff. stammen, und weil man Fische natürlich am leichtesten am tiberienschischen See hat, könnte die ganze Geschichte dorthin verlegt worden sein — um so mehr, als man wufte, daß dort Erscheinungen Jesu stattgefunden hätten. Daß die Jünger ein Kohlenfeuer angelegt und Fische darauf gefunden hätten, würde dann ausschmückende Zutat sein, bei der man immerhin an die wunderbare Speisung mitgedacht haben könnte; doch braucht man das nicht anzunehmen. Warum die beiden Erzählungen miteinander verbunden wurden, ist schon oben erklärt worden; daß diese Erscheinung als die dritte Offenbarung Jesu vor seinen Jüngern

bezeichnet werden konnte, braucht eigentlich gar nicht erst gerechtfertigt zu werden. Wenn man in dieser Angabe manchmal eine Hindeutung darauf gefunden hat, daß ursprünglich anders gezählt worden sei, so ist das kaum berechtigt; wohl aber werden wir gleich sehen, daß es sich tatsächlich ursprünglich bei dieser Christophanie um die erste handeln sollte.

Gehen wir bei der Analyse des Folgenden wieder von SPITTA aus, so sieht er in V. 15 ff. die Fortsetzung des Vorhergehenden. „Die Frage, die Jesus nach dem Essen an Petrus stellt: liebst du mich mehr als diese? — wächst einfach aus der Situation heraus, sofern Petrus sich nicht damit begnügt hatte, vermitteltst des langsamen Schiffes zu Jesus zu kommen, sondern sich in das Wasser gestürzt hatte, um zu ihm zu schwimmen. Die Aufgabe aber, die Jesus dem Petrus auf Grund von dessen Liebe zumutet: weide meine Lämmer —, ist so schwer, daß Jesus noch zweimal durch die Frage nach der Liebe des Petrus sich seiner Fähigkeit dazu versichert“ (6 f.). Aber wenn jener Zug, daß Petrus sich ins Wasser stürzt, erst einer späteren Schicht der Überlieferung angehört, so könnte sich auch die Fortsetzung erst an diese angeschlossen haben. Und doch war nach jenem Beweis seiner Liebe die dreimalige Frage Jesu: Simon Johanna, hast du mich lieb? — eigentlich überflüssig; sie wird also ursprünglich doch nicht auf jene Erzählung gefolgt sein. Dagegen spricht ja auch, daß andernfalls die Notiz V. 14: das war bereits das dritte Mal, daß Jesus seinen Jüngern erschien, nachdem er von den Toten auferweckt war —, mitten in die Erzählung hineingeschoben worden sein müßte. Daß aber eine Tradition existierte, in der speziell Petrus das Weiden der Gemeinde aufgetragen wurde, darf man vielleicht auch aus der Ausdrucksweise zu Anfang des fünften Kapitels des ersten Petrusbriefes schließen: *προσβυτέρους οὖν ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συνπροσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων . . . ποιμάνετε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ*.

In V. 18 ist WELLHAUSEN, dem sich SPITTA anschließt, der Wechsel des zeitlichen Standpunktes in den Antithesen aufgefallen. „Als du jung warst, gürtetest du dich selbst‘ läßt Petrus bereits gegenwärtig als gealtert erscheinen. ‚Wenn du aber alt geworden sein wirst, wird ein anderer dich gürtens‘ setzt dagegen voraus, daß er gegenwärtig noch jung ist. In dem ersten Satze scheint der Verfasser aus der von ihm an-

genommenen Situation (bald nach der Auferstehung Jesu) herausgefallen zu sein; er hätte schreiben müssen: so lange du noch jung bist, gürtest du dich selber“ (99). SPITTA setzt noch hinzu: „dieser Einwand ist um so berechtigter, als ja gerade in V. 7 berichtet worden war, Petrus habe sich schnell fertig gegürtet, um vor den anderen zu Jesus zu kommen. So wenig V. 18a zu der vorher berichteten Geschichte paßt, so wenig V. 18b in den Zusammenhang der Unterredung Jesu mit Petrus. Die Worte V. 15—17 hatten darauf abgezielt, herauszustellen, ob Petrus das für das Weiden der Schafe Jesu nötige Maß der Liebe zu dem Herrn habe. Wenn nun in V. 18 einander gegenübergestellt würde die Ungebundenheit des Petrus in seiner bisherigen Stellung und die Gebundenheit und Gefahr der Lage, wo er sich in Jesu Dienst begeben, so wäre alles in Ordnung. Aber neben den Hinweis auf des Petrus Jugend, nicht auf sein bisheriges freies Leben, tritt der auf sein Alter, nicht der auf seinen jetzt beginnenden Dienst an der Hand Jesu. Nicht davon ist die Rede, daß Petrus um dieses Dienstes willen den Märtyrertod erleiden solle, sondern seiner freien Jugend wird sein Alter gegenübergestellt, wo er sich nicht selbst gürtet, sondern wo ein anderer es tun wird und ihn hinführt, wo er hin will“ (7). SPITTA erklärt deshalb V. 18 für einen Zusatz zu der vom Verfasser hier benutzten Quelle; wir werden nach dem Bisherigen vielmehr von verschiedenen mündlichen Überlieferungen sprechen. Und wenn SPITTA als ursprüngliche Form des Verses, weil von einem solchen Wort an den alten Petrus auch II. Petr. 1, 14 die Rede sei, bezeichnet: als du jung warst, gürtetest du dich selber und wandeltest, wo du hin wolltest, nachdem du aber alt geworden bist, wirst du deine Hände ausstrecken usw. —, so möchte ich lieber (ähnlich wie WELLHAUSEN) vermuten, daß das Wort früher gelautet habe: so lange du noch jung bist, gürtest du dich selber, wenn du aber alt geworden sein wirst usw.; denn dann wäre, wie es doch wohl wahrscheinlicher ist, am Anfang geändert und nur nachher die alte Form wieder aufgenommen worden.

Weiterhin haben LEPsius und SPITTA zweifellos recht, wenn sie in V. 19a (*τοῦτο δὲ εἶπεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν*) eine spätere Deutung jenes Wortes sehen, die seinem ursprünglichen Sinne nicht entspricht. Denn „von einer besonderen Art des Todes sagt es nichts; die Wendung, die man

offenbar auf die Kreuzigung des Petrus bezogen hat: *ἐκτενείς τὰς χεῖράς σου* — kann sich vor *καὶ ἄλλος σε ζώσει καὶ ὀύσει ὅπου οὐ θέλεις* — nicht auf das Ausspannen der Hände am Kreuz beziehen, sondern nur auf die Gebärde des Hilflosen, der sich nicht selber gürt und führen kann“ (SPITTA 9).

V. 19b (und nachdem er das gesagt hatte, sprach er zu ihm: folge mir nach) ist nach SPITTA ursprünglich auf V. 15—17 gefolgt; aber ehe wir darüber entscheiden, müssen wir erst feststellen, welchen Sinn *ἀκολουθεῖ* hier hat. WELLHAUSEN, den SPITTA zitiert, aber nicht richtig verstanden hat, bemerkt darüber: „*ἀκολουθεῖν* hat hier . . . den gesteigerten Sinn der Nachfolge in den Tod, wie bei Markus. Darum kann das *ἀκολουθοῦντα* in V. 20 nicht richtig sein. (Es fehlt im Sinaiticus; freilich zugleich mit dem folgenden *ὅς*, welches unentbehrlich zu sein scheint, da es kaum aus *ὅν* entnommen werden kann.) Durch das *ἀκολουθεῖν* unterscheidet sich Petrus ja eben von dem Anonymus. Er nimmt Anstofs nicht daran, daß jener auch nachfolgt, sondern gerade daran, daß er nicht nachfolgt. Das erhellt zweifellos aus V. 22“ (99), wo Jesus sagt: wenn ich will, daß er bleibt, bis ich komme, was geht das dich an? —, also voraussetzt, daß Petrus erwartet hatte, auch der Anonymus würde vorher sterben. Ist das richtig, dann hängt also 19b nicht innerlich mit 15—17 zusammen, sondern es beginnt damit, wie WELLHAUSEN sagt, ein neuer Absatz. Aber auch er hat kaum Recht, wenn er, wenngleich unter dem Beifall von LEPSIUS und SPITTA, das *ἀκολουθοῦντα* in V. 20 streicht; es ist nach dem *ἐπιστραφεὶς* nicht wohl zu entbehren. Widerspricht der Gebrauch von *ἀκολουθεῖν* in diesem Verse aber demjenigen im Vorhergehenden, so werden wir vielmehr den ganzen Vers als spätere Zutat zu der im übrigen hier verwendeten Tradition betrachten müssen. Und ebenso V. 23 (*ἐξῆλθεν οὖν οὗτος ὁ λόγος εἰς τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι ὁ μαθητὴς ἐκείνος οὐκ ἀποθνήσκει· οὐκ εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι οὐκ ἀποθνήσκει, ἀλλ'· ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ;*), den auch SPITTA und desgleichen schon LEPSIUS und SCHWARTZ für einen späteren Zusatz erklären; denn in V. 22 ist das *ἐὰν θέλω* nicht unreal aufzufassen, ja selbst die konditionelle Fassung ergab sich nur aus dem Zusammenhange, das Wort hätte auch lauten können und deutlicher lauten sollen: ich will, daß er bleibt, bis ich komme — was geht das dich an? Oder wie SCHWARTZ sagt: „die Korrektur . . . nimmt den Satz,



der nur der Form nach Bedingung, in Wahrheit Objekt ist — man denke an *θαρύλαξω εἰ* = *miror quod* — für einen echten Bedingungssatz: sie verdammt sich selbst dadurch, daß sie die vorausgehende Erzählung aufhebt“ (Über den Tod der Söhne Zebedäi, AGG, N. F. VII, 5, 1904, 49).

Geschichtlich kann eine solche Rehabilitation des Petrus, wie sie in der ersten der beiden Traditionen erzählt wird, die also auch in dieser zweiten Hälfte des Kapitels verarbeitet sind, selbst dann nicht wohl sein, wenn wir von der Unwahrscheinlichkeit absehen, daß dergleichen erst bei der dritten Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern stattgefunden haben sollte. Allerdings würde gegen die Geschichtlichkeit des Vorgangs der Umstand noch nicht entscheiden, daß die anderen Evangelien von ihm nichts wissen; wohl aber ist es bedenklich, daß eine solche Rehabilitation des Petrus sehr wohl angenommen werden konnte, ja eigentlich angenommen werden mußte, auch wenn sie nicht stattgefunden hatte. Petrus hatte Jesus dreimal verleugnet; gleichwohl hatte er ihm nicht nur nach I. Kor. 15, 5 und Luk. 24, 34 zuerst als Auferstandenen wiedergesehen, sondern auch weiterhin den größten Einfluß auf die Urgemeinde ausgeübt; so mußte er doch von Jesus feierlich rehabilitiert worden sein. Und zwar, da er ihn dreimal verleugnet hatte, ebenfalls dreimal und nachdem er vorher von neuem bekannt hatte, was er schon früher behauptet, aber nicht gehalten hatte, daß er nämlich Jesus mehr als die andern liebte. Vielleicht lief auch früher schon ein an die Zwölfe im allgemeinen gerichtetes und nach ähnlichen Worten, wie sie uns sonst überliefert sind, gebildetes Wort um, das nun (ähnlich wie Matth. 16, 19 das andere, ursprünglich ebenfalls an die Zwölfe im allgemeinen gerichtete Wort 18, 18) auf Petrus bezogen wurde. Daß endlich die Szene hier angeschlossen wurde, lag wohl daran, daß vorher von einem Kohlenfeuer die Rede war, wie an einem solchen Petrus seinerzeit Jesus verleugnet hatte.

Das in V. 18 wiedergegebene und in V. 19 a auf den Kreuzestod bezogene Wort Jesu wird dann hier angefügt worden sein, weil Petrus ja auch früher schon behauptet hatte, er wolle für Jesus sein Leben dahingeben. Das Wort selbst könnte in der Form, die es wahrscheinlich ursprünglich hatte, und in dem Sinne, in dem es da gemeint war, wieder von Haus aus an die Zwölfe im allgemeinen gerichtet gewesen und erst

später auf Petrus bezogen worden sein; daß man von einer Ankündigung seines Todes durch Jesus zu wissen glaubte, könnte man ja in der Tat aus II. Petr. 1, 14 entnehmen — denn daß diese Stelle vielmehr an Joh. 21, 18 f. anknüpfte, ist unwahrscheinlich, auch wenn die Abweichung beider Stellen voneinander (im zweiten Petrusbriefe ist von einer baldigen Ablegung der Leibeshütte, aber nicht vom Märtyrertode die Rede) schliesslich auch begreiflich wäre, wenn hier Joh. 21 und nicht eine ältere Tradition zu Grunde läge. Jedenfalls ist die Deutung auf den Kreuzestod wieder später, als jenes Wort in V. 18; wie man auf sie kam, braucht ja nach dem oben gesagten nicht erst noch weiter ausgeführt zu werden. Denn auch daß Petrus den Märtyrertod erlitten hat, sollte nicht mehr bestritten werden; daß er genauer am Kreuz starb, wird eben durch Joh. 21 bezeugt.

Die zweite in diesem Teil des Kapitels verwendete Tradition lautete in der ursprünglichsten Form, die wir bisher nachweisen konnten: Jesus gebot Petrus: folge mir (in den Tod) nach — und antwortete ihm auf die Frage, was denn aber mit dem Jünger, den er lieb hatte, werden sollte: wenn ich will, daß er bleibt, bis ich komme, was geht das dich an? folge du mir nach. Daß sich dabei das Bleiben des Johannes nicht etwa auf seinen Märtyrertod bezieht, wie neuestens, wenngleich „*with some diffidence*“, MOFFATT will (*Introduction* 576), und das Kommen Jesu nicht etwa auf die Zerstörung Jerusalems, wie ZAHN und HORN (Abfassung, Geschichtlichkeit und Zweck von Evang. Joh. Kap. 21, 1904, 19 ff.), oder auf die Visionen des Apokalyptikers, wie BADHAM (auch: *The Martyrdom of John the Apostle*, AJTh 1904, 533) wollen, sondern auf die Wiederkunft Jesu, wurde bereits vorausgesetzt und folgt außer aus der Natürlichkeit dieser Erklärung zunächst daraus, daß nur bei ihr das Bleiben, bis Jesus kommt, und das Ihm-in-den-Tod-nachfolgen einen Gegensatz bilden: dieses kann man natürlich nur vor der Wiederkunft Jesu, denn nach ihr gibt es keinen Tod mehr, oder auch, umgekehrt ausgedrückt: wenn einer noch die Wiederkunft Jesu erlebt, so wird ein anderer, bei dem das nicht zutrifft, wohl durch einen gewaltsamen Tod daran gehindert werden sollen. Außerdem aber erklärt sich nur bei dieser Deutung, wie das Gebot: folge du mir nach — so wie in V. 22 der Ankündigung, der Lieblingsjünger würde bleiben, bis Jesus käme, gegenüber-

gestellt werden konnte. Geschichtlich wird weder das eine noch das andere sein; denn Jesus hat nicht gewahrsagt. Das Wort an Petrus wird also ein *vaticinium ex eventu* sein, das natürlich hier angeschlossen wurde, weil auch vorher schon von dem Märtyrertod des Petrus die Rede gewesen war. Das Wort an den Lieblingsjünger dagegen könnte wieder aus einem ursprünglich allgemeiner lautenden Worte entstanden sein, nämlich dem Worte Mark. 9, 1 und Par.: es sind einige unter denen, die hier stehen, die den Tod nicht kosten werden, bis sie die Herrschaft Gottes kommen sehen mit Macht —, das vielleicht zu allererst noch allgemeiner lautete, nämlich ähnlich, wie Matth. 10, 23, Mark. 13, 30 und Par., 14, 62, Matth. 26, 64: diese Generation wird den Tod nicht kosten —; auf einige wurde es erst eingeschränkt, als die meisten bereits gestorben waren. Und als nun endlich nur ein Jünger noch vorhanden war, da konnte dem Worte jene Form gegeben werden, die wir bei Johannes lesen. Wer ist dann aber dieser langlebende Jünger gewesen? Wir werden ihn, auch wenn das Bisherige nicht schon auf Johannes geführt hätte und das vorliegende Kapitel von einem andern Verfasser herrühren wird, doch, da die mit Namen genannten natürlich nicht in Betracht kommen, unter den beiden Zebedaiden suchen müssen, die Jesus auch nach synoptischer Überlieferung besonders nahe standen — nicht mit BOUSSER unter den zwei anonymen Jüngern, die in V. 2 zum Schluß noch genannt werden. Ist aber einer von den Zebedaiden gemeint, so kann genauer (wie wir später sehen werden) wieder nur an Johannes gedacht werden. Wäre er nicht unter dem Lieblingsjünger zu verstehen, der, wie sich gleich zeigen wird, in V. 24 als Verfasser des Evangeliums bezeichnet wird, so wäre es ja auch nicht recht verständlich wie dieses — auch das wird später genauer zu untersuchen sein — bereits von Papias als johanneisch angesehen werden konnte. Von Johannes muß also die Rede gegangen sein: dieser Jünger stirbt nicht; von ihm betont, sei es der Verfasser, sei es die ihm vorarbeitende Tradition, Jesus habe nicht gesagt, er würde nicht sterben, sondern nur: wenn ich will, daß er bleibt, bis ich komme, was geht das dich an? Johannes hatte eben so lange gelebt, daß man meinen konnte, er würde vor der Wiederkunft Jesu überhaupt nicht sterben; als das doch drohte oder vielmehr wohl eintrat — denn vorher hätte man doch immer noch sagen können, Jesus, dessen Parusie man ja in nächster Zeit

erwartete, würde doch vorher noch wiederkommen; vorher hätte man ein (wenngleich nicht ursprüngliches) Herrenwort wohl auch nicht so umgedeutet —, da legte man nun auf jenes *ἐάν* Gewicht, ohne indes damit sagen zu wollen, wie PFLEIDERER und SCHWARTZ meinen, das Bleiben sei im Sinne der Johannesakten zu verstehen, von einem Schlafen im Grabe, das den Leib unversehrt und die Erde darüber sich bewegen liefse, oder gar, wie PFLEIDERER merkwürdigerweise daneben noch annimmt und ebenso OVERBECK-BERNOULLI meint, das Bleiben beziehe sich auf das durch den Lieblingsjünger repräsentierte und in dem Johannesevangelium zum Ausdruck gekommene geistige Christentum der kleinasiatischen Gnosis. Auf alles das deutet im Text selbst nichts hin; der Urheber dieser Erklärung wird also jene Willensäußerung Jesu nur als eine mögliche haben bezeichnen wollen; ja vielleicht gab er dem Worte erst die Form, in der wir es jetzt von vornherein und schon in V. 22 lesen.

Und doch ist auch damit diese Form des Wortes und die Verknüpfung, in die es mit einem Wort an Petrus gebracht wird, noch nicht verständlich gemacht. Warum hat man nicht erzählt, Jesus habe dem Petrus das Martyrium, dem Johannes ein Leben (eventuell) bis zu seiner Wiederkunft angekündigt, warum hat man gesagt, das letztere sei auf Veranlassung des Petrus und in der angegebenen Weise geschehen? Man könnte zunächst im allgemeinen vermuten, spätere Geschlechter hätten sich darüber gewundert, vielleicht auch daran Anstofs genommen, daß von den Lieblingsjüngern Jesu nur Petrus und Jakobus, nicht auch Johannes den Märtyrertod erduldet hätte, und das sei damit erklärt worden, daß Jesus auf ein ähnliches Bedenken, das schon ihm selbst gegenüber geäußert worden sei, geantwortet habe, das sei nun einmal sein Wille so. Daß jenes Bedenken dann speziell Petrus zugeschrieben und also auch diese Antwort als an ihn gerichtet gedacht wurde, mochte den Grund haben, daß er und Johannes ja auch sonst in der johanneischen Tradition verbunden erscheinen; denn wenn man gegen diese Erklärung geltend machen wollte, sonst sei ihr Verhältnis ein anderes, so würde das nicht gegen sie entscheiden, außerdem aber trifft es auch kaum zu. Allerdings wird Petrus, wie vorher als der Anführer der Jünger bei dem Fischzug und als der Hirt der Gemeinde, so hier als Märtyrer bezeichnet; aber wie es in V. 7 Johannes war, der vor ihm den Herrn erkannte, wie



in V. 15 ff. ἀγαπᾷς με πλέον τούτων; ἀγαπᾷς με; φιλεῖς με; wohl als absteigende Klimax gemeint ist („was das persönliche Verhältnis des Petrus zu Jesus angeht, so gilt von ihm nur, was von allen Jüngern gilt, dagegen waltet ein besonders inniges Verhältnis zwischen Jesus und dem ungenannten Jünger“ — ZURHELLEN 76), so muß sich Petrus auch hier sagen lassen: wenn ich will, daß er bleibt, bis ich komme, was geht das dich an? Es dürfte also hier nicht einmal eine verdeckte Verschiedenheit der Anschauung vorliegen, sondern die Beurteilung des Petrus und Johannes ist dieselbe, wie sonst im vierten Evangelium; die Szene läßt sich mithin in der Tat so, wie oben versucht wurde, erklären. Und damit ist zugleich gezeigt, weshalb dieses ganze Kapitel nicht hinzugefügt worden sein dürfte; aber ehe wir dieser Frage weiter nachgehen, müssen erst noch die beiden letzten Verse auf ihren Ursprung untersucht werden.

Wenn nämlich nach Früheren noch BLASS und BACON, vielleicht auch HARNACK und WELLHAUSEN V. 25 für schlecht bezeugt und deshalb für unecht erklären, so sollte das nach den Ausführungen von ZAHN und HORN nicht mehr möglich sein; es handelt sich also in der Tat um den Ursprung der beiden letzten Verse, nicht nur des V. 24. Sie aber meinen nun nach Früheren auch NÖSGEN, HARNACK, EBERHARDT, CALMES, SANDAY, JACKSON, BELSER und event. BOUSSET vom Vorhergehenden abtrennen zu müssen, weil sie ihm widersprechen; denn wenn dort schon der Tod des Johannes vorausgesetzt würde, so könnte dieser unmittelbar danach nicht als Verfasser des Evangeliums bezeichnet worden sein. Indes, da vorher der Tod des Johannes nicht ausdrücklich vorausgesetzt wird, könnte das Letztere doch auch von dem ursprünglichen Schriftsteller schon fingiert worden sein; ja man muß behaupten, daß das Vorhergehende nicht mit V. 23 abgeschlossen haben kann. Allerdings darf man V. 24 (und das Vorhergehende) nicht so deuten, wie es — vielleicht unter dem Einfluß jener merkwürdigen Erklärung von V. 23 durch PFLEIDERER — BACON tut. Er meint, der Verfasser wolle sagen, nach mancher Ansicht sei auch Johannes in derselben Weise wie Petrus seinem Herrn nachgefolgt, nach der anderer habe er bis zur Parusie bleiben sollen; das lasse sich nicht entscheiden. „One thing is important. As Peter was given the function of administrative care (as moderns might say, the ruling eldership)

*John was given that of interpretation of the truth (the teaching eldership). Whatever the form of his visible μαρτυρία, whether by life or by death, his enduring 'witness' to the Lord is that he 'is a witness of these things' "* (135). Indes so liefs sich das Vorhergehende nicht verstehen, und V. 24 wäre, wenn es diesen Sinn haben sollte, anders formuliert worden; auf diese Weise kann man die Zusammengehörigkeit des Verses mit dem Vorhergehenden also nicht erweisen. Wohl aber muß man sagen: wenn das Evangelium vorläufig mit 20, 30 f. geschlossen worden war, dann durfte der Nachtrag nicht wohl ohne nochmaligen Schlufs hinzugefügt werden. Man könnte höchstens für möglich halten, dafs die letzten Worte von V. 24: *καὶ οἶδαμεν ὅτι ἀληθῆς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν* entweder erst von einem Späteren interpoliert seien — das ist die Meinung von CASSEL und wohl auch BLASS, zum Beweise für die aber das Zeugnis des Nonnus natürlich nicht hinreicht — oder gleich bei der Veröffentlichung des Evangeliums von Freunden des Verfassers hinzugesetzt seien — aber auch das brauchte man nur anzunehmen, wenn das Übrige von Johannes selbst geschrieben sein müßte. Indes das war bei Kap. 21, wie wir gesehen haben, gerade nicht möglich und wurde wohl nach dem Zeugnis des Papias ursprünglich auch nicht angenommen (ohne dafs nun deshalb mit VON SODEN und BOUSSET das *καὶ ὁ γράψας ταῦτα* zu streichen wäre). Aber könnte die Angabe nicht von den vorangehenden Kapiteln zutreffen, auf die sich namentlich auch wegen V. 25 das *περὶ τούτων* und *ταῦτα* doch mitbeziehen muß (ohne dafs nur bei *γράψας* an die eigenhändige Abfassung, bei *μαρτυροῶν* dagegen blofs an ein Bezeugen gegenüber anderen, die das Betreffende dann niederschrieben, zu denken wäre), d. h. stammte das Vorhergehende nicht vielleicht von einem andern Verfasser, als das Schlufskapitel, oder, noch anders ausgedrückt, bildete dieses nicht einen Zusatz von einer andern Hand?

Man führt für diese Annahme

1. an, dafs hier das Verhältnis von Petrus zu Johannes anders aufgefaßt würde als vorher. Wir haben schon oben gesehen, dafs das nicht der Fall war.

2. Auch der veränderte Sprachgebrauch — es kommt in dieser Beziehung neben manchem in Wahrheit nicht auffälligen vor allem die Erwähnung der Zebedäussöhne V. 2 und dann die umständliche und nachdrückliche Bezeichnung des Johannes als

des Jüngers, den Jesus liebte, und der auch bei der letzten Mahlzeit an Jesu Brust gelegen und ihn gefragt hatte: Herr, wer ist es, der dich verraten soll? in V. 7 und 20 in Betracht — auch dieser veränderte Sprachgebrauch läßt sich doch aus der Benutzung, wenn auch nicht, wie HARNACK will, einer Quelle, so doch besonderer Überlieferungen erklären. Stünde die Verschiedenheit der Verfasser fest, so würde man wohl auch die des Sprachgebrauchs auf sie zurückführen; aber aus ihr auf jene zu schliessen, geht nicht an.

Ja überhaupt nichts mit der hier zur Verhandlung stehenden Frage hat 3. der Umstand zu tun, daß die in Kap. 21 erzählte Erscheinung des Auferstandenen (ursprünglich waren es ihrer mehrere) von Haus aus nicht als die dritte vor den Jüngern, sondern als die erste angesehen worden sein muß. Darauf deutet vielleicht schon der Umstand hin, daß das *πάλιν* in V. 1 in den Handschriften keine feste Stellung hat, ja in einigen ganz fehlt und also nicht ursprünglich gewesen sein könnte — oder wurde es weggelassen, weil es mit auf die Ortsbestimmung hätte bezogen werden können und dann nicht zutreffend gewesen wäre? —, wahrscheinlich schon der weitere Umstand, daß die Jünger fischen gehen, als müßten sie nun wieder ihren früheren Beruf ausüben, vor allem, daß Petrus erst noch einmal gedemütigt und dann erst wieder in seine alte Stellung eingesetzt wird, was doch gewiß gleich bei der ersten Erscheinung Jesu vor ihm, nicht erst nach ihr geschehen sein müßte. Aber so gut wie ein Späterer trotzdem diese Erzählungen hier einfügen konnte, ebensogut durfte es doch wohl der Verfasser der ersten zwanzig Kapitel; der andersartige Ursprung des letzten ist also aus jener Umdeutung der in ihm verwendeten Traditionen nicht zu entnehmen. Und doch dürfte er sich nun auf eine dreifache andere Art beweisen lassen.

1. Der Unterschied in der Theologie ist trotz JÜLICHER nicht eingebildet; denn das *ὡς ἔρχομαι* V. 22f. bedeutet doch etwas anderes als das *ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς* 14, 28. Da handelt es sich um die Wiederkunft, die in der Auferstehung stattfindet und dann nicht mehr, hier um das letztere.

2. KLÖPPER (Das 21. Kapitel des 4. Evangeliums, ZwTh 1899, 380) hat mit Recht darauf hingewiesen, „daß in der Appendix nicht ganz die Geisteshöhe und Klarheit herrscht, die uns in dem Evangelium so wohltuend entgegentritt“. Wir

erfahren nicht, wo das Kohlenfeuer, der Bratfisch und das Brot herkommen, warum die Jünger dann noch von den Fischen bringen sollen, wie Petrus, obwohl er ins Wasser gesprungen war, doch erst V. 11 ans Land steigt, wie sich die Scheu, Jesus nach seiner Persönlichkeit zu fragen, mit seiner Erkenntnis als des Herrn verträgt; auch das Mißverständnis des ἀπολογία V. 19. 22 wäre dem Verfasser des Grundstocks des Evangeliums wohl nicht passiert. Und hätte er sich in V. 24f. nicht nur in dieser Weise wiederholt, sondern auch diese ungeheuerliche Hyperbel geleistet: würde alles, was Jesus getan hat, Stück für Stück aufgeschrieben, so würde, glaube ich, selbst die Welt die Bücher nicht fassen, die geschrieben würden —? Es ist ja richtig, daß sich ähnliche Formeln auch bei den Rabbinen finden; aber zu dem Verfasser des Evangeliums will eine solche Ausdrucksweise doch nicht recht passen.

Indes vor allem hätte er 3. nicht nach Kap. 20 so, wie hier, fortgefahren. Daß wir mit 21, 1 auf einmal an den tiberiensischen See versetzt werden und von einer dortigen Erscheinung des Auferstandenen hören, während alle bisher erwähnten in Jerusalem stattgefunden hatten, das könnte man sich noch gefallen lassen, aber mit 20, 21 ff. und mehr noch V. 29: selig sind, die nicht sehen und doch glauben — sollten doch wohl diese Erscheinungen als die letzten bezeichnet werden, und mit V. 30f. hatte der Evangelist seine Schrift abgeschlossen — da konnte er nicht noch einen derartigen Nachtrag hinzufügen. Wendet man gegen die entgegengesetzte Annahme ein, dann müßten sich doch auch unvollständige Exemplare erhalten haben, so gilt das ebenso gegen die Meinung, daß der Verfasser selbst seine Schrift später erweitert hätte, es darf also auch nicht gegen die sonst besser begründete Theorie eingewandt werden.

Warum das Kapitel ein anderer hinzugefügt hat, ist leicht zu sagen. Vor allem wollte er wohl der Tradition von galiläischen Erscheinungen Jesu gerecht werden, indem er eine solche hier noch einfügte. Sie hatte wahrscheinlich bereits die Form angenommen, in der wir sie hier lesen; so brauchen wir nach einem besonderen Grunde namentlich auch für die Beurteilung des Petrus und Johannes nicht zu suchen. Daß dann der letztere noch einmal und ausdrücklich als Verfasser des Evangeliums bezeichnet wird, könnte dagegen noch einen anderen



Grund gehabt haben als den, dem Nachtrag den notwendigen Abschluß zu geben. „Der Umstand“, sagt KLÖPPER (375), „daß seit Dezennien der evangelische Geschichtsstoff den christlichen Gemeinden bereits durch andere Evangelien, und zwar, wie man meinen konnte, in erschöpfender Weise vermittelt war, konnte begreiflicherweise gegen eine Schrift Zweifel erregen, welche jene Berichte über das Leben und die Worte Jesu nicht nur teilweise in anderer Gruppierung und Formulierung darbot, sondern auch erweiterte. Deshalb die Versicherung, daß das vorliegende Zeugnis des Lieblingsjüngers wahr sei, sowie der Rückweis auf das unerschöpfliche Material, welches auch einem erheblich später als die alten Evangelisten lebenden Erzähler noch zur Verfügung stand.“

### Zusammenfassung.

Blicken wir zurück, so haben sich uns zunächst die für das Johannesevangelium aufgestellten Quellen- und Interpolationshypothesen außer bei Kap. 21 nirgends bewährt. Sie sind, wie manche andere, die man auch noch aufstellen könnte, größtenteils möglich, aber nirgends notwendig. Wäre es auch vorschnell gewesen, aus ihrem Widerspruch gegeneinander sofort auf ihre Unhaltbarkeit zu schließen, tatsächlich hat man doch, mit jener einen Ausnahme, durchweg aus ungenügenden Gründen willkürliche Schlüsse gezogen. Mit anderen Worten: das Urteil über diese Hypothesen kann nicht anders lauten, als es auch nach der meisten jetzt lebenden Gelehrten Meinung über die Mehrzahl der übrigen Theorien lauten muß, die über die Apokalypse, Apostelgeschichte und das Markusevangelium aufgestellt worden sind. Man hat eben aus der Geschichte der Kritik an diesen Schriften nichts gelernt, sondern dieselben Fehler noch einmal gemacht. Ja wenn nicht alles trügt, wird man in dieser Weise (ohne jemals andre, als sich selbst zu überzeugen) zunächst auch noch eine Zeitlang weiterarbeiten; wie überall sonst, so gibt es eben auch in der Wissenschaft Moden, denen sich viele nicht entziehen können. Namentlich nachdem die Einheitlichkeit des Johannesevangeliums nicht nur von Theologen, sondern zugleich von Philologen bestritten worden ist, wird sie immer mehreren auf beiden Seiten zweifelhaft und der kompulatorische Charakter des Buches für

manche vielleicht sogar zum Axiom werden. Allerdings warnen ja einzelne auch auf kritischer Seite vor einer weiteren Verfolgung dieses Weges, so namentlich A. MEYER und MOFFATT; aber ob sie damit viel Erfolg haben werden? Vielleicht mache ich selbst mit meiner eingehenden Kritik aller irgend in Betracht kommenden Teilungshypothesen, die gewiß für den Leser manchmal etwas ermüdend, aber nach Lage der Dinge unvermeidlich war, deshalb etwas mehr Eindruck, weil ich zugleich jederzeit das Richtige an diesen Theorien anerkannt habe und so auch hier noch einmal hervorheben möchte.

Man kann und muß aus den in Rede stehenden Arbeiten zunächst für das sonstige Verständnis des Johannesevangeliums allerlei lernen. Allerdings enthalten sie auch manche verfehlte Exegese — besonders reich daran ist wohl das Buch von SPITTA —, aber daneben steht doch sowohl bei ihm, als namentlich bei den anderen manche richtige Beobachtung, die sich auch diejenigen aneignen sollten, die sich um Quellen- und Interpolationshypothesen nicht kümmern — weder um sie anzunehmen, noch um sie abzuweisen. Vor allem indes ist an diesen Theorien richtig, daß dem Johannesevangelium in der Tat verschiedene Traditionen zugrunde liegen; ja man braucht manchmal nur für Quelle oder Zutat andere Tradition einzusetzen, dann treffen jene Theorien durchaus das Richtige. Ganz besonders gilt das von den Aufstellungen WELLHAUSENS, der auch hier wieder seinen genialen Scharfblick bewährt und so, wie früher die Forschung über die Synoptiker, nun auch die über Johannes ganz erheblich gefördert hat. Daß dem vierten Evangelium ältere Nachrichten zugrunde lagen, konnte man ja schon vorher wissen; ich glaube, zum erstenmal auch im einzelnen gezeigt zu haben, welche verschiedenen Traditionen Johannes benutzt hat.

Kamen wir so dem von ihm berichteten etwas näher, so erwiesen sich doch auch diese älteren Traditionen schon und noch mehr die Zutaten des Evangelisten fast durchweg als unglaubwürdig. Es kann keine Rede davon sein, daß Reden und Erzählungen des vierten Evangeliums in dem Umfange geschichtlich wären, wie auch neuerdings noch mehrfach, und zwar selbst auf sog. liberaler Seite, behauptet wird, ja daß es wohl gar den Vorzug vor den Synoptikern verdiente. Und doch ist seine Ungeschichtlichkeit nicht so groß, wie es vielleicht nach dem Vorstehenden erscheint; ich stelle also —

zugleich mit Rücksicht auf eine später anzustellende Untersuchung — noch einmal zusammen, was sich in ihm an glaubwürdigen Nachrichten findet.

1. Das Johannesevangelium enthält manche topographischen Nachrichten, die vielleicht für das Leben Jesu gleichgültig, aber doch sonst von Interesse sind. So können wir aus 4, 6 ff. schliessen, was wir sonst nicht wüßten, daß schon damals bei Sychar der Jakobsbrunnen gezeigt wurde, und aus 5, 2, daß es in Jerusalem bei dem Schaftore einen Teich namens Bethzata gab, der fünf Hallen hatte, von einer intermittierenden Quelle gespeist wurde und als heilkräftig galt. Auch wird uns durch 19, 20. 42 bestätigt, was wir schon ohne dies annehmen mußten, daß Golgatha nahe bei der Stadt und das Grab Jesu wieder nahe bei Golgatha lag. Doch ehe ich die anderen, für das Leben Jesu wichtigen Züge nochmals anführe, will ich erst zusammenstellen, was wir aus dem Johannesevangelium über Personen, die mit Jesus nur in Berührung gekommen sind, Glaubwürdiges erfahren.

2. Über den Täufer lesen wir 1, 28. 3, 23, daß er zuerst bei Bethanien jenseits des Jordans und dann bei Ainon getauft habe, und wenn wir auch jenes überhaupt nicht und dieses erst später nachweisen können, so wird die Nachricht doch glaubwürdig sein. Ebenso lag kein Grund vor, zu bezweifeln, daß Andreas, Petrus und Philippus aus Bethsaida stammten, wie 1, 44 berichtet wurde, oder daß zu dem engeren Jüngerkreise Jesu ein Nathanael aus Kana gehörte, der zuerst V. 45 ff. und dann noch einmal 21, 2 erwähnt wurde. Auch daß der Verräter Judas Sohn eines Simon Iskariot war (6, 71. 13, 26), wird wohl trotz WEIDEL geschichtlich sein. Besonders wichtig war endlich, daß die Schwester der Mutter Jesu 19, 25 mit Salome, der Mutter der Zebedaiden, identifiziert werden mußte; denn dadurch wurde deren nahes Verhältnis zu Jesus und ihre Bitte, im Reiche Gottes zu seiner Rechten und Linken sitzen zu dürfen, wesentlich verständlicher.

3. Was das Leben und die Lehre Jesu selbst betraf, so konnten wir vielleicht aus 2, 1 ff. entnehmen, daß Jesus einmal in Kana (das aber nicht in Kefr Kenna oder Chirbet-Kana, sondern in dem Jos. 19, 28 erwähnten Kana zu suchen war) gewesen ist und dort wohl auch etwas getan hat, was später als das Wunder der Weinverwandlung aufgefaßt wurde. Wichtiger ist, daß sich bei Johannes ein Wort Jesu in ursprünglicherer

Form erhalten hat, als zum Teil bei den Synoptikern. Wir lesen nämlich 12, 25: *ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολλίει αὐτήν, καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τοῦτω εἰς ζωὴν αἰώνιον φηλάξει αὐτήν*; es fehlt also das *ἐνεκεν ἑμοῦ*, das Matth. 10, 39 hinzugesetzt wird, aber, wie die Variante bei Lukas (17, 33) und der ganze Parallelismus der beiden Vershälften zeigen, nicht ursprünglich sein wird. Vor allem bemerkenswert ist endlich, daß es Joh. 13, 1 von Jesus heisst: *ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτοὺς*, daß also sein Leben und Sterben als ein Beweis seiner Liebe bezeichnet wird; denn diese Auffassung tritt auch bei den Synoptikern entfernt nicht so deutlich hervor. Auch wenn seine Kreuzigung vorher und nachher als ein Erhöht- oder Verklärtwerden bezeichnet wird und sein Leiden als ein Tun, so kommt dadurch trotz aller Einseitigkeit der Auffassung doch etwas Wahres zum Ausdruck.

4. Auch wo das Johannesevangelium sonst etwas Ungeschichtliches berichtet, korrigiert es manchmal nicht nur sich selbst, sondern ebenso die Synoptiker, die dasselbe erzählen. Das erste gilt von der Deutung des Wortes Jesu von dem Auflösen und Wiederaufbauen des Tempels auf seinen Leib; da setzt Johannes 2, 22 hinzu: *ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν, καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς* — und verrät so selbst, daß es sich dabei um eine spätere Auffassung handelt. Oder er erzählt zwar 9, 22. 12, 42, die Juden hätten beschlossen, jeden, der sich zu Jesus bekennen würde, zu exkommunizieren, aber 16, 2 läßt er selbst Jesus doch erst ankündigen: *ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν ὑμᾶς*. Besonders wichtig ist endlich 12, 16, sofern daraus hervorgeht, daß die messianische Auffassung des Einzugs Jesu in Jerusalem erst spätere Deutung ist; hier korrigiert also Johannes sogar die Synoptiker.

Im übrigen freilich hat sich das vierte Evangelium gegenüber den drei ersten, ja manchmal mit ihnen zugleich, als ungeschichtlich erwiesen. Aber so gering danach im großen und ganzen seine Bedeutung für unsere Erkenntnis des Lebens und der Lehre Jesu ist, um so wichtiger ist es für unser Verständnis der späteren Entwicklung des Christentums. Ganz besonders ist das dort der Fall, wo wir verschiedene, auseinander hervorgegangene Formen einer Erzählung oder eines



Wortes nachweisen oder aus dem Evangelium nicht nur auf die späteren Anschauungen der christlichen Kirche, sondern auch ihrer Gegner schliessen konnten. Doch will ich das, was sich uns in dieser Beziehung früher ergeben hat und was auf Grund dessen über den Zweck des Evangeliums gesagt werden konnte, hier noch nicht noch einmal zusammenfassen, sondern untersuche zunächst die allgemeineren Fragen nach Entstehungszeit und -ort, sowie Verfasser des Evangeliums. Ist Ort und Zeit seiner Entstehung festgestellt, dann wird sich nämlich jene innere und äufere Geschichte des Christentums, wie wir sie aus dem Johannesevangelium erschliessen können und wie sie zur Abfassung dieses selbst geführt hat, noch vollständiger nachzeichnen lassen, ebenso wie sich, wenn die Frage nach seinem Verfasser beantwortet ist, auch erst sagen läfst, woher in dem im übrigen ungeschichtlichen Evangelium doch jene zuverlässigen Nachrichten kommen.

---

## II. Allgemeiner Teil.

---

### Einleitung.

Man kann zweifeln, in welcher Reihenfolge die drei Fragen, die hier zur Diskussion stehen, am besten untersucht, genauer, ob Entstehungszeit und -ort nicht besser nach, als vor dem Verfasser des Johannesevangeliums festgestellt werden sollen. Denn Einiges läßt sich in der Tat über seine Entstehungszeit und seinen Entstehungsort zwar nicht behaupten, aber doch vermuten, sobald über den Verfasser entschieden ist. Gehört das Evangelium nämlich nicht dem Apostel Johannes und will es doch von ihm geschrieben sein, so ist es wohl nicht zu seinen Lebzeiten entstanden — wenigstens nicht an demselben Ort, an dem er zuletzt gelebt hat; ja auch wenn es erst nach dem Tode seines angeblichen Verfassers geschrieben wurde, konnte das wohl nicht an dem Orte, an dem dieser gelebt hatte, geschehen; denn sonst hätten vielleicht manche, die ihm besonders nahe gestanden hatten, bezeugt, er habe kein solches Buch geschrieben. Indes im übrigen ist die Frage nach Zeit und Ort der Entstehung des Evangeliums doch von der nach seinem Verfasser unabhängig und mag also vor dieser behandelt werden; unter den erstgenannten beiden Fragen beginne ich aber wieder mit der nach der Zeit, da sie sich durchaus ohne Rücksicht auf die nach dem Verfasser beantworten läßt, während die nach dem Ort mit der letzteren enger zusammenhängt.

### 1. Die Entstehungszeit.

Die Frage könnte an sich nach verschiedenen Methoden untersucht werden, die sich aber zumeist als hier nicht anwendbar erweisen werden. Man könnte

a) zusehen, ob eine alte Tradition über die Entstehungszeit des Johannesevangeliums vorhanden wäre: das ist indes nicht der Fall. Es steht mit ihm anders als mit der Apokalypse, deren Zeit Irenäus (wenn nicht ein Früherer) angibt — und die Angabe wird sich später als glaubwürdig erweisen. Auch über Matthäus und Markus macht jener bestimmtere Angaben; er würde sich also, sagt ZAHN mit Recht (Einleitung II, 461), „nicht mit der unbestimmteren Angabe in Bezug auf das vierte Evangelium begnügt haben, daß Johannes dasselbe später als Matthäus, Markus, Lukas und daß er es während seines Aufenthalts zu Ephesus geschrieben habe (*adv. haer.* III, 1, 1), wenn ihm das Werk des Papias oder die mündliche Tradition der asiatischen Senioren bestimmtere Kunde vermittelt hätte . . . Daß Johannes nach seiner Rückkehr von Patmos, also erst nach Abfassung der Apokalypse, sein Evangelium geschrieben habe, sagt keiner der älteren Väter (Irenäus, Clemens, Origenes, Eusebius), wohl aber aufser Epiphanius noch eine ganze Reihe anderer Zeugen“ — sie verdienen indes, wie gesagt, wenig Glauben. Auch die Angabe mancher armenischer Handschriften, das Johannesevangelium sei 52 oder 53 Jahre nach der Himmelfahrt verfaßt, auf die neuerdings CONYBEARE (*Miscellanea*, ThT 1910, 331) aufmerksam gemacht hat, erklärt sich, wie derselbe zeigt, wohl daraus, daß Jesus nach Iren., *ad Marcianum*, unter Claudius gekreuzigt worden war und dieser 42 zu regieren angefangen hatte, die Apokalypse aber nach *adv. haer.* V, 30, 3 *πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς*, also wohl 95 oder 96 geschrieben worden ist. Liegt so über die Entstehungszeit des Johannesevangeliums keine alte Tradition vor, so könnte man sie

b) aus ihm selbst zu erschließen suchen, zunächst insofern, als vielleicht eine oder die andere Stelle auf ein Ereignis der späteren Zeit anspielte, das also bei Abfassung des Evangeliums schon stattgefunden haben müßte. Eine solche Stelle findet man noch heutzutage vielfach in 5, 43, indem man den andern, der in seinem Namen kommen würde, und den die Juden dann annehmen würden, auf Barkochba deutet; wir haben indes schon gesehen, daß darunter auch der Antichrist verstanden werden kann, dessen Erscheinung erst bevorsteht. Auch wenn KREYENBÜHL in 11, 48 (die Römer werden kommen und unsere Stätte und unser Volk nehmen) eine Anspielung auf das Edikt Hadrians sieht, das den Juden das Betreten Jerusalems verbot, so ist das

offenbar unbegründet; noch andere Stellen, aus denen ein solcher *terminus post quem* zu entnehmen wäre, gibt es aber nicht. So könnte man

c) aus gewissen geographischen Ausdrücken argumentieren, die uns sonst erst im zweiten Jahrhundert begegnen. Aber auch wenn das τῆς Τιβεριοῦδος 6, 1 echt sein wird: daß es wirklich erst in dieser Zeit möglich war, wird man doch nicht behaupten können. Und ebenso wenig kann Βηθσαῖδὰ τῆς Γαλιλαίας 12, 21, wenn es auch sonst erst bei Claudius Ptolemäus so bezeichnet wird, etwas beweisen. „*As the province of Galilee*“, sagt MOFFATT (*Introduction* 550), „*ran right round the lake and included most of the level coast-land on the East, and as the latter was definitely included in Galilee by A. D. 84, it is needless . . . to date the expression of the Fourth Gospel later than at least the last decade of the first century*“.

Nun wäre das ja zwar auch schon eine gewisse Zeitbestimmung; aber weiter kommen wir doch erst, wenn wir untersuchen, welche andern Schriften, die wir datieren können, im Johannesevangelium vorausgesetzt werden und in welchen andern es vorausgesetzt wird: so gewinnen wir den *terminus post quem* und *ante quem*, zwischen denen die wirkliche Entstehungszeit des Evangeliums liegen muß. Dabei muß nun freilich zwischen seinem Grundstock und dem Nachtrag in Kap. 21 unterschieden werden: dieser kann Schriften voraussetzen, die der Grundstock noch nicht kennt, und umgekehrt kann dieser in Schriften vorausgesetzt werden, die den Nachtrag noch nicht kennen. Aber im übrigen ist diese Methode offenbar ganz sicher und zuverlässig.

Was also 1. die im Johannesevangelium benutzten Schriften betrifft, so haben wir schon im ersten Teil gesehen, daß zu ihnen die sämtlichen drei synoptischen Evangelien gehören. Zwar manche von den dort erwähnten Berührungen führten ja für sich noch nicht einmal auf literarische Verwandtschaft, und erst recht ist es natürlich unberechtigt, wenn man, wie am weitesten gehend neuerdings GÜMBEL (Das Johannesevangelium eine Ergänzung des Lukasevangeliums 1911) tut, auch solche Stücke bei Johannes auf die Synoptiker zurückführt, die gar nichts mit diesen zu tun haben. Aber darüber darf doch nicht, wie das nach Früheren zuletzt noch von WINDISCH geschehen ist, die wirklich beweisende Übereinstimmung einmal in der Anordnung



und dann im Wortlaut übersehen werden. Denn die Anordnung liefs sich bei Markus, der hier vor allem in Betracht kam, sehr wohl auf andere Weise erklären, bei Johannes dagegen nur aus Abhängigkeit von jenem; ebenso bei Matthäus (15, 29) das Hinaufsteigen Jesu auf den Berg und Sich-niedersetzen daselbst, aber nicht die gleiche Angabe Joh. 6, 3; desgleichen wies endlich der Umstand, dafs die drei Bezeugungen der Unschuld Jesu bei Lukas nur eben angeführt, bei Johannes dagegen geradezu gezählt wurden, darauf hin, dafs wir es dort mit dem Vor-, hier mit dem Abbild zu tun hatten. Dann aber müssen auch die sonstigen Übereinstimmungen namentlich im Wortlaut auf Abhängigkeit des vierten von den drei anderen Evangelisten gedeutet werden; viele von ihnen sind ja schon früher angeführt worden, andere findet man (um von den Einleitungen ins neue Testament abzusehen) bei H. HOLTZMANN (Das schriftstellerische Verhältnis des Johannes zu den Synoptikern, ZwTh 1869, 62 ff. 155 ff.) und ZURHELLEN, während mir das Buch von WORSLEY (*The Fourth Gospel and the Synoptists* 1909) unbekannt geblieben ist. Da es sich nur um eine Bestätigung eines ohnedies feststehenden Resultats handelt, halte ich es nicht für nötig, diese Listen zu vervollständigen; nur einige Beispiele will ich noch anführen, die besonders deutlich sein dürften.

Vergleicht man Joh. 11, 56 (ἐξήτουν οὖν τὸν Ἰησοῦν καὶ ἔλεγον μετ' ἀλλήλων ἐν τῷ ἱερῷ ἐστηκότες· τί δοκεῖ ὑμῖν; ὅτι οὐ μὴ ἔλθῃ εἰς τὴν ἑορτήν) und Mark. 14, 1f. (καὶ ἐξήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς πῶς αὐτὸν ἐν δόλῳ κρατήσασιν ἀποκτείνωσιν. ἔλεγον γάρ· μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ), so erscheinen an beiden Stellen die Worte ἐξήτουν, ἔλεγον, μὴ, ἑορτή und noch dazu in derselben Reihenfolge — erklärt sich das durch Zufall? Doch überzeugender noch ist, dafs Joh. 12, 3 und Mark. 14, 3 (also beidemale bald nach der eben erwähnten Stelle) der Ausdruck μύρον νάρδου πιστικῆς begegnet, das eine Mal mit dem Zusatz πολυτίμον, das andere dem πολυτελοῦς. Ja in diesem Zusammenhange kann man dann auch noch anführen, dafs Judas Joh. 12, 5 sagt: διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων καὶ ἐδόθη πτωχοῖς; die Jünger Mark. 14, 5: ἡδύνατο γὰρ τοῦτο τὸ μύρον πρᾶθῆναι ἑπτακοσίων τριακοσίων καὶ δοθῆναι τοῖς πτωχοῖς — und Jesus Joh. 12, 7: ἄφες αὐτήν, Mark. 14, 6: ἄφετε αὐτήν; besonders auch, dafs Jesus Joh. 12, 8, wie Mark. 14, 7, im Plural fortfährt: τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε

ἔχετε μεθ' αὐτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πῶποτε ἔχετε, obwohl bei Johannes vorher nur Judas angeredet worden ist. Weiter ist beweisend, daß Joh. 18, 10 nicht nur, wie bei allen Synoptikern, von dem Knecht des Hohenpriesters die Rede ist, sondern auch, wie nur Mark. 14, 47, der Ausdruck ἔπαισεν und ὀπίσθιον gebraucht wird. Auch das Joh. 19, 31 und Mark. 15, 42 in gleichem Zusammenhange begegnende ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν oder ἐπεὶ ἦν παρασκευή mag notiert werden.

Was Matthäus angeht, so könnte das Wort an Petrus Joh. 1, 42: σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου, σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς — statt aus Matth. 16, 17 f. ja auch aus der Tradition stammen; aber interessant ist doch vielleicht schon, daß bei beiden Evangelisten Simon das erstemal, daß er mit Jesus zusammentrifft, so — mit seinem Vaternamen und als Petrus oder Kephias — angeredet wird. Auffälliger noch ist die Ähnlichkeit zwischen Joh. 11, 53: ἐβουλεύσαντο ἵνα ἀποκτείνωσιν αὐτόν — und Matth. 26, 4 συν-εβουλεύσαντο, ἵνα τὸν Ἰησοῦν . . . ἀποκτείνωσιν (was sich allerdings auch bei Markus findet). Aber beweisend ist (soweit es eines solchen Beweises noch bedarf) erst die Übereinstimmung von Joh. 19, 2 und Matth. 27, 29: πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ oder ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, zumal auch der spöttische Gruß nur bei diesen beiden Evangelisten lautet: χαῖρε, ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.

Endlich zwischen dem Lukas- und Johannesevangelium habe ich schon oben so viele wörtliche Übereinstimmungen, die auf Abhängigkeit des letzteren vom ersteren zu deuten sind, angeführt, daß ich hier keine mehr hinzuzufügen habe. Die Apostelgeschichte berührt sich überhaupt nicht in der Weise mit dem vierten Evangelium, daß wir auf literarische Verwandtschaft schließen dürften; denn auch daß an ihrem Schluß, wie gegen Ende des ersten Teils des Evangeliums Jes. 6, 9 f. zitiert wird, kann Zufall sein. Und ebensowenig läßt sich sonst die Benutzung anderer Schriften als der synoptischen Evangelien durch Johannes nachweisen. Man hat es allerdings noch bei drei anderen versucht, wir werden aber gleich sehen, daß das nicht gelungen sein dürfte.

a) BACON bemerkt zu Joh. 21, 15 ff.: „our author indorses the general verdict of the Sub-apostolic Age which looked to Peter as having received from the Lord the charge of chief shepherd of the flock, with apparent dependence on I Pt. 5: 1—4“ (195). Aber wie

ich schon oben andeutete: so braucht die Verwandtschaft, die zwischen beiden Stellen allerdings besteht, nicht aufgefaßt zu werden, und noch weniger läßt sich anderwärts bei Johannes Bekanntschaft mit dem ersten Petrusbriefe nachweisen.

b) Ebenso sahen wir bereits, daß das Zeugnis Joh. 19, 35 nicht apoc. 1, 7 gefunden werden kann, geschweige denn das Kommen Jesu Joh. 21, 22f. in den Offenbarungen, die er in der Apokalypse seinem Knecht zuteil werden läßt. Daß beide Schriften sich sonst mannigfach berühren, werden wir später noch erkennen; aber nirgends führt das auf literarische Verwandtschaft, geschweige denn auf Abhängigkeit des Johannes-evangeliums von der Apokalypse.

c) Auch von den Johannesakten läßt sich trotz CORSEN (Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien, TU V, 1, 1896, 122 ff.), dem HILGENFELD (ZwTh 1897, 472 f.) und ev. PFLEIDERER zustimmen, nicht nachweisen, daß sie dem Johannes-evangelium bereits vorlagen. Man beruft sich zwar darauf, daß, wenn die Akten umgekehrt das Evangelium kannten, sie es mißverstanden haben müßten, aber gegenüber dieser Argumentation fragt JÜLICHER (GGA 1896, 848) mit Recht: „ist denn dieser Kanon, daß man einen Schriftsteller immer richtig verstehen und keines seiner Worte in anderem Sinne verwenden kann, falls man mit ihm in Verbindung gestanden hat, irgendwo brauchbar, vollends unter den Christen des zweiten Jahrhunderts?“ (vgl. auch H. HOLTZMANN, ThLz 1897, 334). Ja nachdem JAMES (*Apocrypha anecdota*, ThSt V, 1, 1897, 144 ff.) ein bisher unbekanntes Stück der Akten veröffentlicht hatte, konnte man sich der Erkenntnis, daß sie das Evangelium voraussetzen, nur noch durch die Annahme HILGENFELDS (Der gnostische und der kanonische Johannes über das Leben Jesu, ZwTh 1900, 43 ff.) entziehen, sie seien an diesen Stellen interpoliert, oder BACONs, sie benutzten dieselbe Quelle, wie das Johannesevangelium. ZAHN (Die Wanderungen des Apostels Johannes, NklZ 1899, 199 ff.), A. MEYER (Die Behandlung der johanneischen Frage im letzten Jahrzehnt, ThR 1899, 301), LIECHTENHAN (Die pseud-epigraphische Literatur der Gnostiker, ZNW 1902, 230), C. SCHMIDT (Die alten Petrusakten im Zusammenhange der apokryphen Apostelliteratur, TU, N. F. IX, 1, 1903, 26), BARTH und OVERBECK-BERNOULLI nehmen daher vielmehr an, die Johannesakten kennen das vierte Evangelium, und sie werden Recht haben. Andere

Schriften, von denen es (und zwar schon in seinem Grundstock) abhängig wäre, als die synoptischen Evangelien, lassen sich also in der Tat nicht aufzeigen.

Wollen wir mithin den *terminus post quem* für es finden, so müssen wir die Entstehungszeit des jüngsten unter den synoptischen Evangelien bestimmen — welches ist das?

Die Frage liefse sich sofort beantworten, wenn wir zeigen könnten, daß Matthäus und Lukas nicht nur von Markus und der Redenquelle abhängig seien, sondern daß auch noch einer den andern benutzt habe, bezw., von welchem von beiden das gelte. Man meint allerdings die gemeinsamen Abweichungen des ersten und dritten Evangelisten vom zweiten gewöhnlich anders erklären zu können — wenn man sie überhaupt eingehender untersucht. STANTON (*The Gospels as Historical Documents* II, 1909, 207, vgl. 142 ff.), der das in neuerer Zeit am gründlichsten getan hat, führt sie auf folgende vier bezw. fünf Ursachen zurück:

„1. *Revision of the original Marcan document,*

2. *Undesigned agreements between the first and third evangelists in the revision of their Marcan document,*

3. a) *The influence of the Logian document,*

b) *The influence of some document distinct from both the Marcan and the Logian, or of oral traditions or habits of oral teaching,*

4. *Textual assimilation between the first and third Gospels by copyists.“*

In der Tat werden sich auf die zweite Art sehr viele Übereinstimmungen nicht nur formeller, sondern auch inhaltlicher Art erklären, namentlich gewisse Auslassungen, die sowohl Matthäus als Lukas vorgenommen haben. Andere mögen aus einer gemeinsamen Überlieferung oder auch aus der Redenquelle abzuleiten sein, die ja mehr enthalten haben könnte, als diejenigen Stücke, die sicher aus ihr herstammen. Freilich müssen diejenigen, von denen man das annimmt, dann zu dem sonstigen Charakter dieser Quelle stimmen; andernfalls hätte man die andere Erklärung, aus gemeinsamer mündlicher Überlieferung, zu bevorzugen. Aber auch sie ist doch dann wenigstens, wenn, wie z. B. in der Erzählung von der Heilung des Aussätzigen und des Gichtbrüchigen (Matth. 8, 1 ff. 9, 1 ff., Luk. 5, 12 ff.), im Gleichniskapitel (Matth. 13, Luk. 8), in dem Gespräch über die



Vollmacht Jesu (Matth. 21, 23 ff., Luk. 20, 1 ff.), die Übereinstimmungen sich nur so jagen, nur durchführbar, wenn Matthäus und Lukas in derselben Gegend entstanden sind — und das läßt sich, wie wir sehen werden, nicht annehmen. Vollends daß Matthäus und Lukas in diesem Umfange einander angeglichen worden wären oder daß sie einen, von unserm jetzigen so wesentlich verschiedenen Markustext benutzt hätten — das sind zunächst nur Hypothesen, von denen es sich fragt, ob sie wahrscheinlicher sind als die offenbar ebensogut mögliche Annahme, Matthäus und Lukas seien (in anderer Weise natürlich als von Markus und der Redenquelle) auch direkt voneinander abhängig. Ja, gewisse Übereinstimmungen lassen sich auf keine dieser verschiedenen Weisen erklären, so gleich die parallelen Abweichungen vom Anfang des Markusevangeliums. Zwar wenn Matthäus und Lukas da statt mit einem Zitat mit einer Zeitbestimmung beginnen, so kann das ein zufälliges Zusammenreffen sein, kaum aber, wenn dann an verschiedenen Stellen der Ausdruck *πᾶσα ἡ περιχώρος τοῦ Ἰορδάνου* begegnet. Und zugleich ergibt sich schon hier, daß Matthäus der ursprünglichere sein wird. Bei ihm hat das *πᾶσα* nämlich einen guten Sinn: die ganze Umgebung des Jordans ging zu Johannes hinaus; dagegen bei Lukas, wo Johannes in die ganze Umgebung des Jordans kommt, erscheint er als Wanderredner — und das ist doch sicher entweder nicht die Meinung des Evangelisten oder eine spätere Anschauung, die, wie so manche andere, zu Johannes hinüberführen würde. Wir werden also Lukas als jünger als Matthäus bezeichnen müssen und brauchen für unsern Zweck nur seine Entstehungszeit zu bestimmen suchen.

Nun hat HARNACK neuerdings, zuerst *γυμναστικῶς*, dann *δογματικῶς* (Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien 1911, 63 ff.) behauptet, die Apostelgeschichte sei bald nach Abschluß der zwei Jahre act. 28, 30, vor dem Tode des Paulus und Petrus, zu Anfang der sechziger Jahre geschrieben. Dem hat MAURENBRECHER zugestimmt, indem er genauer (man sieht nicht recht, weshalb) das Jahr 62 als Entstehungszeit der Apostelgeschichte bezeichnet, und ebenso KOCH (Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerks 1911), der die Apostelgeschichte im Frühjahr 63, das dritte Evangelium 61 oder spätestens 62 entstanden sein läßt. Wie ich schon anderwärts (*Professor Harnack on Acts*,

HJ 1909/10, 781 f. und LZBl 1911, 657 ff.) ausgeführt habe, scheint mir von den von diesen drei Gelehrten angeführten Gründen kein einziger durchzuschlagen. Was nämlich zunächst den Schluß der Apostelgeschichte betrifft, so erklärt er sich, wie im Grunde KOCH selbst zugibt, auch aus der Ökonomie des Werkes: es sollte die Ausbreitung des Christentums von Jerusalem bis nach Rom schildern, dieses Ziel war jetzt erreicht. Weiterhin die Ankündigung des Paulus act. 20, 25. 38, die Epheser würden sein Angesicht nicht mehr sehen, widerspricht deshalb nicht II. Tim. 4, 9 ff. und braucht also nicht vorher geschrieben zu sein, weil der in V. 20 erwähnte Aufenthalt des Paulus in der Nähe von Ephesus, wie ich zuletzt in meinem Paulus (I, 400) gezeigt zu haben glaube, vor jenem Gespräch mit den Ältesten der Gemeinde liegt. Dafs die Juden nirgends als die Gedrückten und Verfolgten, sondern immer als die Verfolger erscheinen, gilt auch von dem Johannesevangelium, das man doch deshalb nicht vor den jüdischen Krieg setzt; dafs die Zerstörung Jerusalems noch nicht vorausgesetzt würde, hat man früher auch vom Hebräerbrief behauptet, den doch jetzt die meisten, und gewifs mit Recht, später ansetzen. Dafs die Apostelgeschichte wirklich die paulinischen Briefe nirgends benutzt, ist nicht sicher; wäre es aber auch so, so würde daraus doch nicht folgen, dafs sie in den sechziger Jahren geschrieben sein müfste. Auch der Sprachgebrauch ist nicht so altertümlich, wie HARNACK und KOCH wollen: *Χριστός* kommt als Eigennamen mindestens act. 8, 5 vor (auch wenn es BLASS da klein schreibt); der Ausdruck *ὁ πατὴρ θεοῦ*, der sonst nur in den Gebeten des ersten Clemensbriefes, der Didache und des *martyrium Polycarpi* begegnet, ist doch wohl deshalb noch nicht „uralt“; die Formel *ὁ ἴδιος υἱός* findet sich aufser act. 20, 28 überhaupt nur noch Röm. 8, 32, und dafs im übrigen eine ähnliche Christologie auch später noch möglich war, hat HARNACK selbst (Dogmengeschichte I, 1886.<sup>4</sup> 1909, 211, 2) am Hirten des Hermas nachgewiesen. Der Name *Χριστιανός* kommt aufser act. 11, 26. 26, 28 nur noch I. Petr. 4, 16 vor, und HARNACK gibt selbst zu, dafs sich daraus kein zwingender Beweis für ein höheres Alter der Apostelgeschichte entnehmen läfst. Dafs der Ausdruck *οἱ μαθηταί* als Bezeichnung der Christen bei Paulus fehlt, hat deshalb wieder nichts zu sagen, weil er uns bei Johannes begegnet; ebenso hat es an diesem eine Analogie, wenn die Apostelgeschichte scheinbar

(mehr kann man nicht sagen) kein großes Interesse an der Kirche nimmt. Dafs *λαός* immer das jüdische Volk bezeichnete, läßt sich angesichts von act. 15, 14. 18, 10, worauf HARNACK selbst früher (Die Apostelgeschichte 1908, 55) hingewiesen hatte (vgl. auch KOCH 48, 7), nicht festhalten; dafs *παροιμία* und *παροιχο* nicht im technischen Sinne vorkommen, beweist nichts, da *παροιχος* auch Eph. 2, 19 und *παροιζειν* auch Hebr. 11, 9 noch im eigentlichen Sinne gebraucht wird. Dafs, wie KOCH hervorhebt, namentlich die Reise nach Rom so genau geschildert wird, oder, wie HARNACK erinnert, act. 20, 7 der Sonntag noch *μία τῶν σαββάτων* heisst, beweist nur für die dort fließende Quelle etwas, der auch andere Stellen, wo jüdische gottesdienstliche Sitten vorausgesetzt werden, entstammen; im übrigen zeigt wieder das Johannesevangelium, dafs diese letzteren auch später noch als bekannt vorausgesetzt werden konnten. Dafs in der Apostelgeschichte der Kaiser nirgends *βασιλεὺς* heisst, hat doch wohl nichts zu sagen; dafs sich nirgends in dem Buche Nero gegenüber eine Stimmung des Hasses, des Schreckens, der Furcht verrate, kann man angesichts von 25, 12: den Kaiser hast du angerufen, zum Kaiser sollst du reisen — und 26, 32: dieser Mensch hätte freigelassen werden können, wenn er nicht den Kaiser angerufen hätte — doch vielleicht nicht so zuversichtlich behaupten. Richtig ist allerdings, dafs die Unbefangenheit, mit der die Apostelgeschichte das Verhältnis des römischen Staates zum Christentum schildert, nach der domitianischen Christenverfolgung kaum mehr möglich war; aber so spät brauchen wir das Buch ja auch nicht anzusetzen.

Dafs wir es überhaupt später, als die Genannten wollen, entstanden denken müssen, das geht zunächst daraus hervor, dafs bereits das dritte Evangelium die Zerstörung Jerusalems voraussetzt. HARNACK hat zwar (wie schon BLASS) zu zeigen versucht, dafs Luk. 21, 20 ff. als wirkliche Weissagung verstanden werden könnte, und KOCH nimmt außerdem an, der ganze Abschnitt von V. 12 ab sei einer Sonderquelle entnommen. Aber das läßt sich in keiner Weise einleuchtend machen; vielmehr zeigt die Übereinstimmung zwischen Mark. 13, 14, Matth. 24, 15 und Luk. 21, 20 in den Anfangsworten, dafs hier die älteren Evangelisten von dem späteren korrigiert worden sind, und das ist bei der Genauigkeit, mit der sonst die Erfüllung der Weissagung entsprochen haben müßte, doch wohl auf Grund der bereits

geschehenen Zerstörung Jerusalems geschehen. Es kommt hinzu, daß, wenn sich auch die Darstellung des Paulus bei einem trotz seiner Anhänglichkeit vielleicht verständnislosen Schüler desselben erklären ließe, doch die Auffassung von Petrus und den Zwölfen überhaupt, ihrer Stellung in der Kirche und zu der Heidenmission im besonderen, von der Glossolalie, Taufe, Handauflegung — daß alles das erst im ersten Petrus-, Epheser-, ersten Clemens- und den Pastoralbriefen eine Parallele hat, sich vorher aber nicht nachweisen läßt. Ich habe das alles schon anderwärts (HJ 1909/10, 791 ff.) genauer nachgewiesen und will darauf hier nicht noch einmal zurückkommen; KOCH zeigt nur, wie diese Dinge von einem Gefährten des Paulus hätten aufgefaßt werden müssen, wie sie aber in der Apostelgeschichte eben nicht geschildert werden. Auf der anderen Seite HARNACK hat seinerzeit (Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius 1897, 485 f.) aus der Ähnlichkeit zwischen dem Jakobus- und ersten Petrus-, ersten Clemensbriefe und Hermasirten geschlossen, daß sie alle in dieselbe Zeit gehörten; dann mußte er aber auch jetzt aus den Berührungen der Apostelgeschichte mit dieser Literatur, gegenüber denen jene scheinbar alten Züge nicht in Betracht kommen, darauf schließen, daß die Akten ebenfalls später sind. Wie spät, das ergibt sich meiner Meinung nach endlich aus der Abhängigkeit der Apostelgeschichte von Josephus, die ich nach anderen wenigstens an einer Stelle nachgewiesen zu haben glaube (zuletzt: Die Apostelgeschichte 1905, 16 ff.). Auch WENDT (Die Apostelgeschichte 1899, 37), KNOPFF, (Die Schriften des neuen Testaments<sup>2</sup> I, 528), SCHMIEDEL und J. WEISS (Jesus von Nazareth, Mythos oder Geschichte? 1910, 95 f.), WESTBERG (vergl. auch JÜLICHER, Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung 1906, 57 f.) haben dem seitdem zugestimmt, aber im übrigen tut man noch immer so, als hätten wir keinen solchen Anhalt für die Datierung der Apostelgeschichte und damit auch des Lukasevangeliums. Ich schildere also noch einmal, wie die Sache sich meiner Meinung nach verhält.

Wir lesen act. 5, 36 ff., Gamaliel habe darauf hingewiesen, wie vor diesen Tagen Theudas und danach Judas von Galiläa aufgestanden, aber unterlegen seien, so würde auch dieser Rat oder dieses Werk, wenn es von Menschen sei, untergehen, sei es aber von Gott, so würde man es nicht unterdrücken können. Nun ist aber nach Josephus, *ant.* XX, 5, 1 Theudas erst unter



Cuspius Fadus, der von 44 bis 46 Prokurator von Judäa war, aufgetreten, also nicht vor, sondern nach Judas, den die bekannte Schätzung des Quirinius auf den Plan rief. „Man hat allerdings gemeint, da ja dann Gamaliel kurze Zeit nach Jesu Tode überhaupt noch nicht von Theudas reden konnte, der Mann dieses Namens bei Josephus sei ein anderer oder wenigstens bei ihm sei ursprünglich gar kein Name genannt gewesen, dieser sei vielmehr erst später aus der Apostelgeschichte hineingekommen. Aber daß Josephus ursprünglich einen anonymen Goeten eingeführt haben sollte, wäre doch ganz gegen seine sonstige Gewohnheit, und mindestens müßte auf eine spätere Interpolation bei ihm irgend etwas hindeuten. Bei den bekannten Zeugnissen über Jesus (*ant.* XVIII, 3, 3) und Jakobus (9, 1) liegt die Sache ja anders: da hat Origenes wahrscheinlich entweder nichts oder einen abweichenden Text gehabt; aber an unsrer Stelle lesen alle Handschriften so wie angegeben. Es darf also nichts geändert werden; und auch ein anderer Theudas, als in der Apostelgeschichte, kann nicht gemeint sein; die beiden Berichte sind vielmehr so ähnlich, daß sie literarisch miteinander verwandt sind und also auch auf dieselben Personen bezogen werden müssen. Halten wir nämlich

neben die Worte der Akten: ἀνέστη  
Θεοδᾶς λέγων εἶναι τινα ἐαυτόν...  
ὃς ἀνῆρξέθη καὶ πάντες ὅσοι ἐπεί-  
θοντο αὐτῷ διελύθησαν κτλ.

μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ἰούδας ὁ Γαλι-  
λαῖος ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπο-  
γραφῆς καὶ ἀπέστησεν λαὸν ὅπισω  
αὐτοῦ

den Bericht des Josephus, *ant.* XX,  
5, 1 ff.: Θεοδᾶς . . . περὶ θεί τον πλεῖ-  
στον ὄχλον . . . προφήτης γὰρ ἔλεγεν  
εἶναι κτλ. Φᾶδος . . . ἐξέπεμψεν ἱλὴν  
ἰππέων ἐπ' αἰτούς, ἥτις . . . πολλοὺς . . .  
ἀνεῖλεν.

πρὸς τοῦτοις δὲ καὶ οἱ παῖδες Ἰουδᾶ  
τοῦ Γαλιλαίου ἀνήχθησαν τοῦ τὸν  
λαὸν ἀπὸ Ῥωμαίων ἀποστήσαντος  
Κυρινίου τῆς Ἰουδαίας τιμη-  
τεύοντος,

so haben wir nicht weniger als fünf gemeinsame, ähnliche oder wenigstens einander entsprechende, aber auf dieselben Personen angewandte Ausdrücke; ja man könnte zu ihnen auch noch die Bezeichnung Judas' als Galiläers rechnen, sofern er eigentlich aus Gamala in Gaulonitis war, aber an dieser Stelle (und freilich einigen andern [*b. j.* II, 8, 1. 17, 8, *ant.* XVIII, 1, 6]) auch bei Josephus Galiläer heisst. Dann würden wir also sogar auf sechs Berührungspunkte kommen, und wie bedenklich das für die Gegner einer literarischen Verwandtschaft der Apostelgeschichte

und des Josephus ist, zeigt besonders deutlich der Gewaltstreich, ἀρῆρθέθῃ in die Apostelgeschichte erst aus Josephus eingetragen sein zu lassen. Geht das natürlich (trotz der andern Ausdrücke, die hier vielleicht Euseb las und D und ein Parisinus bieten) nicht an — ja auch dann blieben noch die sonstigen Berührungen übrig —, so können wir aber weiterhin, wenn wir eine direkte Verwandtschaft beider annehmen wollen, nur die Apostelgeschichte von Josephus, nicht etwa umgekehrt diesen von jener abhängig denken. Denn zunächst einmal mochte ein Christ schon ganz im allgemeinen eher einen Juden benutzen als umgekehrt; vor allem aber ist an der hier vorliegenden Stelle bei Josephus alles ebenso natürlich und verständlich, wie in der Apostelgeschichte auffällig und rätselhaft. Dafs nämlich in den Jahren 44 — 46 die Söhne eines Aufrührers aus der Zeit der Schatzung im Jahre 6 aufgetreten seien, das ist ohne weiteres glaublich; dagegen in der Apostelgeschichte fällt schon dies auf, dafs überhaupt zwei Aufrührer, die etwa vierzig Jahre auseinanderlagen, zusammengestellt werden, mehr noch, dafs der eine, der vor die Schatzung, also das Jahr 6 verlegt wird, als πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν aufgetreten erscheint. Denn dieser Ausdruck bedeutet an der einzigen Stelle, wo er sonst noch im neuen Testament und zwar ebenfalls in der Apostelgeschichte, 21, 38, vorkommt, einen viel kürzern Zeitraum: vor diesen Tagen, sagt dort der Chiliarch zu Paulus, hatte der Ägypter viertausend Mann aufgewiegelt; das war aber nach Josephus, *b. j.* II, 13, 25 (*ant.* XX, 8, 6) erst unter Nero gewesen. Vor allem indes erklärt sich nun eben die Darstellung in der Rede des Gamaliel aufs einfachste aus Josephus: weil dieser mit Theudas die Söhne des Judas zusammenstellte, meinte der Verfasser der Apostelgeschichte, dieser selbst habe erst nach jenem gelebt, während dagegen, wie aus der Apostelgeschichte der Bericht des Josephus geworden sein sollte, schlechterdings nicht ersichtlich ist“ (meine Apostelgeschichte 17 ff.).

Auch eine für beide gemeinsame Quelle, wie ich sie vorhin noch für möglich erklärte, kann man nämlich nicht wohl annehmen, weil sie dann Josephus wörtlich ausgeschrieben haben müßte, und das ist zu unwahrscheinlich. Die Apostelgeschichte kann vielmehr erst nach dem Erscheinen von Josephus' Archäologie geschrieben worden sein, und das war, wie wir zufällig ganz genau wissen, im Winter 93/94. Wir dürfen aber auch

nicht viel später hinabgehen, denn, wie wir vorhin schon sahen, nach der domitianischen Christenverfolgung hätte man das Verhältnis des Christentums zum Staat nicht mehr so naiv darstellen können. Wie die gegen Ende der Regierungszeit Domitians — ich komme auf diese Datierung nachher noch zurück — geschriebene Offenbarung Johannis zeigt, begann diese Verfolgung aber erst 95 oder vielleicht 96; die Apostelgeschichte kann also 94 oder 95 sehr wohl entstanden sein. Das Evangelium ist wohl nicht allzu viel früher; denn die bekannten Unterschiede erklären sich auch ohne eine solche Annahme, und im allgemeinen läßt man auf den ersten Teil doch den zweiten bald folgen. Das Johannesevangelium wieder, d. h. sein Grundstock, der das dritte voraussetzt, kann also nicht wohl vor 94 entstanden sein.

Wenden wir uns 2. der andern der beiden oben aufgeworfenen Fragen zu, so kommen hier natürlich wieder nur diejenigen Stellen in Betracht, die mit dem Johannesevangelium literarisch verwandt und zwar von ihm abhängig sein müssen. Da, wie wir gesehen haben, viele Anschauungen, die wir jetzt im Johannesevangelium finden, schon vorher, und dann auch später, unabhängig von diesem vorhanden gewesen sein werden, so beweist auch weitgehende Ähnlichkeit mit ihm noch nicht literarische Verwandtschaft, ja auch dann, wenn diese anzunehmen ist, fragt es sich erst noch, ob das Johannesevangelium das Original und nicht vielmehr die Kopie ist. Ferner sind für unsern Zweck natürlich nur diejenigen Schriften zu gebrauchen, die wir einigermaßen sicher datieren können; die anderen ergeben keinen *terminus ante quem*.

So wäre es z. B. wertlos, wenn man nachweisen könnte, daß in dem unechten Markusschluss 16, 9 ff. Joh. 20 (oder genauer nur dieses, aber noch nicht das 21. Kapitel) benutzt wäre; denn wir wissen nicht, wann dieser Schluss entstand. Die bekannte, von CONYBEARE in einer armenischen Handschrift des Jahres 989 entdeckte Notiz, er stamme von dem Presbyter Aristo, ist nach BACON (*Aristion* [Aristo], *A Dictionary of Christ and the Gospels* I, 1906, 117 f.) daraus zu erklären, daß eine Notiz bei Moses von Chorene (*hist. Armen.* 60, vgl. LANGLOIS, *Collection des historiens anciens et modernes d'Arménie* II, 1869, 110) von jenem Abschreiber so verstanden wurde, als ob Aristo Sekretär des Markus gewesen wäre. Auch ob Justin, wenn er *ap.* I, 45. 83 A von dem Wort sagt: *ὃν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ οἱ*

ἀπόστολοι αὐτοῦ ἐξεληθόντες πανταχοῦ ἐκήρυξαν von Mark. 16, 20: ἱκεῖνοι δὲ ἐξεληθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ abhängt, ist trotz der allerdings sehr auffälligen wörtlichen Berührung wohl doch, da diese zufällig sein könnte, zweifelhaft. Dafs Tatian den Markusschluss gekannt habe, könnten wir nur behaupten, wenn wir sicher wüßten, dafs sein Diatessaron nicht nachträglich interpoliert worden ist. So bezeugt jenen erst Irenäus; aber natürlich kann er viel älter sein; wir wissen nur nicht, wie alt. Und auch wenn das der Fall wäre, würde es uns für unsern Zweck nichts nützen. Denn dafs in V. 9 (ἀναστὰς δὲ πρῶτῃ πρῶτῃ σαββάτου ἐφάνη πρῶτον Μαρία τῇ Μαγδαληνῇ, παρ' ἧς ἐκβεβλήκει ἐπὶ δαίμόνια) Joh. 20, 1 ff. benutzt worden ist, läßt sich nicht beweisen; das umgekehrte Verhältnis wäre allerdings bei dem kompilatorischem Charakter des Markusschlusses nicht wahrscheinlich; aber es bleibt möglich, dafs dieser nur die in Joh. 20 verarbeitete Tradition kannte — um so mehr, als die dort folgende Notiz hier keine genaue Parallele hat. So ist der Markusschluss für die Gewinnung eines *terminus ante quem* für das Johannesevangelium jedenfalls nicht zu brauchen.

Prüfen wir also die einigermassen datierbaren Schriften der späteren Zeit auf ihre Bekanntschaft zunächst a) mit den ersten zwanzig Kapiteln des Johannesevangeliums, so läßt sich eine solche a) bei dem sog. ersten Clemensbriefe (das sog. bezieht sich auf „ersten“, nicht auf „Clemensbrief“), der in der Mitte des letzten Jahrzehnts des ersten Jahrhunderts entstanden ist, nicht nachweisen. Alles, was in dieser Beziehung noch zuletzt KATHARINA GLEISS (Beiträge zu der Frage nach der Entstehung und dem Zweck des Johannesevangeliums, NklZ 1907, 566 f.) beigebracht hat, betrifft Ideen, die unabhängig von einander in den verschiedensten Gegenden vorhanden sein konnten.

Dasselbe gilt β) von den Berührungen der Pastoralbriefe mit Johannes, die hier anzureihen sind, da der jüngste von ihnen, der erste an Timotheus in 6, 7. 10 (οὐδὲν γὰρ εἰσηρέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ὅτι οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι δυνάμεθα . . . ὅτι γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία) in dem Briefe Polykars 4, 1 (ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία. εἰδότες οὖν, ὅτι οὐδὲν εἰσηρέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ' οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν) benutzt sein wird — denn eine literarische Verwandtschaft liegt hier offenbar vor, der Zusammenhang im ersten Timotheusbriefe ist aber geschlossener als bei Polykarp und daher wohl ursprüng-



licher. Dafs die Pastoralbriefe, wenn anders sie (von den in sie eingearbeiteten echten Paulusbriefchen abgesehen) einheitlich sind, nicht erheblich früher geschrieben sein können, wird später zur Sprache kommen; hier brauchen wir uns nicht länger bei ihnen aufzuhalten; denn Stellen, die auf das Johannesevangelium zurückgeführt werden müßten, finden sich in ihnen nicht.

γ) Auch bei Ignatius, der im zweiten oder dritten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts geschrieben haben muß, erklärt sich die weitgehende Verwandtschaft mit Johannes gewifs im allgemeinen aus der gleichen geistigen Atmosphäre. Aber wenigstens an einer Stelle scheint mir doch direkte Abhängigkeit von Johannes (die ja mit Unabhängigkeit von ihm im übrigen verträglich ist) anzunehmen zu sein. Wenn es *Philad.* 7, 1 heifst: *οἶδεν γὰρ (τὸ πνεῦμα), πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ἐπάγει, καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει* —, so hat das natürlich bisher jeden an Joh. 3, 8 erinnert: *τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ἐπάγει.* VON DER GOLTZ und ZURHELLEN meinen zwar, dem Gedanken bei Ignatius stehe Joh. 8, 14 noch näher, wo Jesus sagt: *οἶδα πόθεν ἤλθον καὶ ποῦ ἐπάγω* —, aber weniggleich auch diese Stelle eingewirkt haben wird: Joh. 3, 8 ist doch noch ähnlicher, weil hier wie bei Ignatius vom *πνεῦμα* die Rede ist. Allerdings in einem andern Sinne; aber das griechische Wort, mit dem wir allein operieren dürfen, bedeutet zugleich den Geist, um den es sich bei Ignatius handelt. Auch steht bei ihm nicht der Aorist *ἤλθεν*, sondern, wie Joh. 3, 8, das Präsens *ἔρχεται*. So darf man wohl doch, wie zuletzt wieder DIETZE (Die Briefe des Ignatius und das Johannesevangelium, StKr 1905, 598 f.), INGE (*The New Testament in the Apostolic Fathers* 1905, 81 ff.), SANDAY und MOFFATT, an direkte Abhängigkeit von Johannes denken — denn das umgekehrte Verhältnis ist ja offenbar ausgeschlossen. Sollte man aber auch mit VON DER GOLTZ annehmen, dafs Ignatius der Gedanke von Joh. 3, 8 (trotz der wörtlichen Übereinstimmung) nur aus der mündlichen Überlieferung bekannt war, so wäre doch damit erwiesen, dafs die Ignatiusbriefe ungefähr in dieselbe Zeit wie das Johannesevangelium gehörten; denn Jahre hindurch wird ein derartiges Wort (und noch dazu in genau derselben Form) wohl nicht in der Tradition gelebt haben. Das wäre für unsern Zweck auch schon wichtig; und jedenfalls kann man nicht beweisen, dafs Ignatius das Johannesevangelium nicht gekannt

hat. Wenn BACON und JÜLICHER dafür auf *Sm.* 3, 2 verweisen, wo Ignatius die leibliche Auferstehung Jesu damit begründet, daß er sagt: *καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον* —, ohne sich auf Johannes zu berufen, so setzen sie voraus, daß Ignatius dieses Evangelium, wenn er es kannte, auch schon als kanonisch habe werten müssen; aber das ist keineswegs gesagt. Sonst müßte man übrigens, wenn Luk. 24, 40 sicher echt wäre, konsequenterweise auch die Posteriorität dieses Evangeliums gegenüber Ignatius behaupten; indes jene Voraussetzung ist nicht zu beweisen.

δ) Bei Polykarp, der sehr bald nach Ignatius geschrieben haben muß, findet sich keine auffälligere Berührung mit dem Johannesevangelium; wohl aber haben nicht nur viele Frühere, sondern haben auch noch BACON und, wenigstens an einer Stelle, OVERBECK-BERNOULLI in 7, 1 (*πᾶς γάρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν*) einen Nachklang von I. Joh. 4, 2f. (*πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστιν· καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου πλ.*) und II, 7 (*ὅτι πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί· οὕτως ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος*) gefunden. PFLEIDERER bemerkt dagegen (II, 412) unter dem Beifall von KREYENBÜHL und ZURHELLEN: „zunächst ist zu beachten, daß der Satz in Polyk. *ad Phil.* 7, 1 . . . kein wörtliches Zitat ist, weder von I. Joh. 4, 2f., noch von II. Joh. 7, sondern nur anklingt an diese beiden Stellen; darum läßt sich höchstens die Möglichkeit, aber keineswegs die Notwendigkeit einer Abhängigkeit des Schreibers von *Phil.* 7, 1 von den Johannesbriefen behaupten; es ist ja auch sehr wohl möglich, daß wir in jenen Worten des Polykarpbriefes nur eine der damals in den kirchlichen Kreisen landläufigen Streit- und Verfluchungsformeln gegen die Doketen zu sehen haben, wie sie sich ganz ähnlich auch in den ignatianischen Briefen zahlreich finden.“ Aber so groß ist die Ähnlichkeit mit den Ignatianen, in denen der Ausdruck *ἀντίχριστος* überhaupt nicht vorkommt, doch wohl gar nicht; und wenn Polykarp das Wort auch unabhängig von den Johannesbriefen geschrieben haben sollte, jedenfalls würde aus einer solchen Berührung mit ihnen doch wieder folgen, daß sie

ungefähr zur selben Zeit entstanden sein müßten. Was das für das Johannesevangelium bedeutet, können wir natürlich nur sagen, wenn wir erst das Verhältniß dieses zu den Briefen festgestellt haben.

Doch braucht für diesen Zweck hier noch nicht entschieden zu werden, ob beide von demselben Verfasser herkommen, nur das zeitliche Verhältniß zunächst des ersten Briefes zu dem Evangelium muß klargestellt werden. Und da scheint mir die gewöhnliche Anschauung auch die richtige zu sein: der Brief ist auf das Evangelium gefolgt. Freilich die meisten Gründe, die man dafür anführt, schlagen nicht durch; aber die Gegner, mit denen es der Brief zu tun hat, können erst nach Abfassung des Evangeliums aufgetreten sein; sonst würde auch dieses schon irgendwie auf sie Rücksicht nehmen — und das geschieht tatsächlich nicht. So ist das Evangelium älter als der erste Brief, und wenn dieser mit dem Polykarpbrief ungefähr gleichzeitig sein muß, so ist das Evangelium beiden schon vorangegangen.

Noch mehr gälte das natürlich, wenn der Polykarpbrief vielmehr mit dem zweiten Johannesbrief zusammengehörte und dieser auf den ersten, sowie das Evangelium erst gefolgt wäre. Das wird in der Tat anzunehmen sein; denn wenn II. Joh. 6 von der Liebe zueinander gesagt wird, sie bestehe darin, daß wir nach seinen (d. h. Gottes) Geboten wandeln, so ist das nur aus I, 5, 3 verständlich, wo dies von der Liebe zu Gott gesagt war; der zweite Brief ist hier mechanisch vom ersten abgeschrieben — woraus allerdings zugleich folgt, daß er einen andern Verfasser als dieser haben muß. Aber daß der Polykarpbrief dem zweiten Johannesbrief näher stehe, als dem ersten, kann man trotz des beiderseitig begegnenden Ausdrucks: der ist der Antichrist (dem das nur bei Polykarp und im ersten Brief stehende *ἐλληνιστὴς* oder *ἐλληνιστῶτα* gegenübersteht) doch nicht behaupten; also läßt sich auch nicht sagen, der zweite Brief sei dem Polykarpbrief etwa gleichzeitig und das Evangelium erheblich früher. Wir müssen uns vielmehr vorläufig damit begnügen, es als spätestens 125 geschrieben anzusehen; denn die Ignatianen berühren sich mit ihm und der Polykarpbrief trifft mit dem später als es geschriebenen ersten Johannesbrief in Anschauungen zusammen, die beide nur eine Zeitlang geherrscht haben können.

Mit dieser Feststellung könnte ich die mir hier zunächst obliegende Untersuchung eigentlich schließen; denn daß das

Johannesevangelium oder die von ihm (direkt oder indirekt) abhängigen beiden ersten Briefe sich später nachweisen lassen werden, versteht sich danach von selbst. Nur wenn das in derselben Gegend, in der die Ignatianen und der Polykarpbrief entstanden sind, also in Syrien und Kleinasien, zunächst doch nicht möglich wäre, könnte man vielleicht wieder an dem soeben gefundenen Resultate irre werden; es ist also zu dessen Sicherstellung doch wünschenswert, noch zu untersuchen, ob das der Fall ist, oder ob das Johannesevangelium nach 125 nur in anderen Gegenden zunächst unbekannt gewesen zu sein scheint.

ε) Der sog. Barnabasbrief, den man nach VEILS gründlicher Untersuchung (in HENNECKES Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen 1904, 229 ff.) wohl zwischen 117 und 130, bezw. 125 ansetzen muß, der aber doch jünger als das Johannesevangelium sein könnte, ist, wie ebenfalls VEIL gezeigt haben dürfte, nicht in Syrien, sondern in Ägypten entstanden. Dann aber hat es auch nichts Auffälliges, daß in ihm das Johannesevangelium (das ja außerdem vielleicht später als er oder mindestens gleichzeitig mit ihm ist) nicht benutzt wird. Denn so ist mit den meisten Neueren über beider Verhältnis zu urteilen; die Parallelen, die KATHARINA GLEISS wieder beibringt, haben gar nichts zu bedeuten.

ζ) Die Didache kann, auch wenn sie in der uns vorliegenden Form nicht vom Barnabasbrief abhängig sein wird, doch jünger als er und das Johannesevangelium sein; sollte sie also aus der Gegend der Ignatius- und des Polykarpbriefs stammen, so könnte eine Nichtbenutzung des letzteren doch einigermaßen auffallen. Aber wenn sie oder wenigstens die Abendmahlsgebete auch aus Syrien stammen könnten, so doch sicher nicht aus der Gegend der Ignatius- und des Polykarpbriefs; denn diese setzen den monarchischen Episkopat voraus, von dem in der Didache noch keine Rede ist. Also hat es doch nichts zu sagen, daß sie keinen Einfluß des Johannesevangeliums verrät — denn auch 10, 5 (*μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου ὁρῶσθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου*) braucht nicht auf Joh. 17, 15. 23 (*οὐκ ἔρωτῶ ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου, ἀλλ' ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ . . . ἵνα ὧσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν, ἵνα γνωσθῇ ὁ κόσμος ὅτι σὺ με ἀπέστειλας καὶ ἡγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἡγάπησας*) zurück-



zugehen, und die sonstigen, von KATHARINA GLEISS angeführten Parallelen haben erst recht nichts zu sagen.

η) Der Hirt des Hermas ist, wohl nicht auf einmal, zwischen 110 und 140 in Rom entstanden; es würde also nichts Auffälliges haben, wenn er das Johannesevangelium noch nicht kennen sollte. Und in der Tat läßt sich das Gegenteil auch aus den drei Stellen nicht beweisen, in denen STANTON und SANDAY Beweise dafür sehen. Die erste ist *mand.* 3, 1 (πάλιν μοι λέγει· ἀλήθειαν ἀγάπα, καὶ πᾶσα ἀλήθεια ἐκ τοῦ στόματός σου ἐκπορεύεσθω, ἵνα τὸ πνεῦμα, ὃ ὁ θεὸς κατοίκησεν ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ, ἀληθὲς εὔρεθῇ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις, καὶ οὕτως δοξασθήσεται ὁ κύριος ὃ ἐν σοὶ κατοικῶν· ὅτι ὁ κύριος ἀληθινὸς ἐν παντὶ ῥήματι, καὶ οὐδὲν παρ' αὐτοῦ ψεῦδος) verglichen mit Joh. 7, 28. 17, 10 (ἀλλ' ἔστιν ἀληθινὸς ὁ πῦμψας με . . . καὶ δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς). Aber dagegen sagt BACON mit Recht: „these very italicized words are used in a sense contrary to the Johannine, since the glorification here sought is a glorification, i. e. praising, of God by men, as in I Pt. 4: 11, Mt. 5: 16; not as in Jn. 17: 10 the raising of Jesus to his heavenly state. Similarly the word ἀληθινὸς is applied in Hermas to truth speaking, and not, as in Jn. 7: 28, I Jn. 5: 20; 2: 27, to action and being“ (47f.). Auch die Ausdrücke in *sim.* 5, 2, 6 (ἀκαχεῖροι συρ-εχάρησαν τῷ δούλῳ ἐπὶ τῇ μαρτυρίᾳ ἣ ἑμαρτήρησεν αὐτῷ ὁ δεσπότης) und 6, 3 (δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον ὃν ἔλαβε παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ) erinnern nur entfernt an Joh. 5, 32. 37 (viel mehr an Hebr. 7, 8. 10, 15. 11, 2. 4f. 39 oder I. Cl. 17, 1f. 18, 1. 19. 1 usw.) und Joh. 12, 49; im einzelnen hat das Gesetz bei Hermas einen ganz andern Inhalt. Wenn endlich in *sim.* 9, 12, 1 die Deutung der θύρα auf den Sohn Gottes an Joh. 10, 7. 9 anklingen soll, so ist die Ähnlichkeit doch zu gering, ebenso wie die zwischen *sim.* 9, 24, 4: ἐκ γὰρ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἐλάβετε und Joh. 1, 16: ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν; wenn aber *sim.* 9, 16, 4: ἡ σφραγὶς οὖν τὸ ἔδωρ ἐστίν· εἰς τὸ ἔδωρ οὖν καταβαίνοσιν νεκροί, καὶ ἀναβαίνοσιν ζῶντες. ἀκαχείροις οὖν ἐκηρύχθη ἡ σφραγὶς αὐτή, καὶ ἐχρήσατο αὐτῇ, ἵνα εἰσελθῶσιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ — an Joh. 3, 5: ἔὰν μὴ τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ — erinnert, so werden wir gleich sehen, daß ein ähnliches Wort auch in nichtjohanneischen Kreisen umlief; man kann also aus dem Anklang daran nicht einmal Bekannt-

schaft mit johanneischer Tradition, geschweige denn mit dem Evangelium entnehmen — und noch weniger aus den anderen Berührungen, die wieder KATHARINA GLEISS anführt. Erst recht sonderbar ist freilich die Bemerkung von ZAHN (Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 2, 1889, 908 f.): „als ein entscheidender Beweis dafür, daß Hermas über johanneische Sprüche nachgedacht oder predigen gehört hat, gilt mir vor allem, daß er zwischen den bei Johannes synonym gebrauchten Ausdrücken „das Reich Gottes sehen“ und „in dasselbe eingehen“ einen wesentlichen Unterschied macht. Das ist eine, freilich verfehlt homiletische Meditation, welche den Text voraussetzt!“

9) Der sog. zweite Clemensbrief muß ungefähr um dieselbe Zeit, wie der Hirt des Hermas, in Rom oder Korinth entstanden sein; es würde also wieder nicht aufzufallen brauchen, wenn auch er das Johannesevangelium noch nicht zu kennen scheinen sollte. Und in der Tat reicht zum Beweise des Gegenteils die Berührung zwischen II. Cl. 9, 5: *Χριστὸς ὁ μέγιος ὁ σώσας ἡμᾶς, ὃν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο ὁράξ* — und Joh. 1, 14: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* — natürlich entfernt noch nicht zu.

Ich habe bisher nur von großkirchlichen Schriften gesprochen, die Bekanntschaft mit dem Johannesevangelium zeigen könnten; aber natürlich kommen in diesem Zusammenhang die häretischen ebenso in Betracht. Ich habe sie nur zurückgestellt, um sie nun zusammen behandeln zu können, und greife jetzt, wo ich dazu übergehe, auf eine etwas frühere Zeit, als die des Hirten und des sog. zweiten Clemensbriefes, zurück.

ι) Über Basilides' Anschauungen haben wir bekanntlich zwei ausführlichere, aber voneinander abweichende Berichte, den einen bei Irenäus und seinen Nachfolgern, den andern bei Hippolyt. Wäre dieser letztere glaubwürdig, wie das auch gegenüber SALMON (*The Cross-references in the Philosophumena, Hermetica* 1885, 389 ff.) und STÄHLIN (Die gnostischen Quellen Hippolyts, TU VI, 3, 1890, 85 ff.) namentlich DRUMMOND, STANTON und PEAKE (*Basilides, Basilidians*, ERE II, 1909, 427 f.) nachzuweisen versucht haben und auch ANZ (Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, TU XV, 4, 1897, 9), BOUSSET (Hauptprobleme der Gnosis 1907, 128) und BARDENHEWER (Patrologie (1894.)<sup>3</sup> 1910, 59) annehmen, so hätte Basilides das Johannesevangelium gekannt und benutzt. Aber dieser Nachweis ist

nicht völlig gelungen, mindestens an einer Stelle hat Hippolyt eine spätere Anschauung berücksichtigt; die Bekanntschaft des Basilides mit Johannes kann also aus ihm nicht bewiesen werden. Ja aus Clemens von Alexandrien hat man sie vielmehr widerlegen wollen. Freilich wenn dieser *strom.* IV, 12, 81 ff. aus dem 23. Buche der *ἐξηγητικά* des Basilides, also sicher glaubwürdig, berichtet, dieser habe alles Leid als Strafe für die Sünde erklärt, so kann man das nicht für unvereinbar mit der Anerkennung des Johannesevangeliums erklären (in dem 9, 2 f. diese Anschauung bestritten wird). Denn Basilides könnte ja doch das Johannesevangelium gekannt und nur nicht als kanonisch anerkannt haben; ja das wäre auch damit vereinbar, daß, wie WINDISCH (Das Evangelium des Basilides, ZNW 1906, 237) erinnert, diese Stelle eben im vorletzten Buch der Exegetica des Basilides vorkam. Daß seine Anschauung umgekehrt im Johannesevangelium bereits bekämpft würde, das war weder aus dessen Stillschweigen über Simon von Kyrene zu entnehmen, noch kann man es aus der doch nur sehr entfernten Ähnlichkeit, richtiger Gegensätzlichkeit zwischen jener Stelle bei Basilides und Joh. 9 beweisen. Ja KREYENBÜHL sucht vielmehr aus der Äußerung des Basilides über den Willen Gottes (Clem. Alex., *strom.* IV, 12, 88) zu beweisen, daß er das Johannesevangelium gekannt habe; aber das ist ebensowenig möglich. Basilides braucht ja auch das vierte Evangelium gar nicht gekannt zu haben — wenigstens wenn er nicht, wie Epiphanius, *haer.* 23, 1 will, aus Antiochia in Syrien stammte. Und das läßt sich wohl auch aus den aramäischen Namen der Propheten, auf die er sich nach Agrippa Castor (bei Euseb, *h. e.* IV, 7, 6 f.) berief, nicht beweisen und kann „ein Schluß aus des Irenäus Darstellung sein, nach der Saturnil und Basilides als ein geistiges Bruderpaar an Menander als geistigen Vater sich anschließen“ (KRÜGER, Basilides und Basilidianer, RE<sup>3</sup> II, 1897, 431). Dann gehörte Basilides also von vornherein nach Alexandrien, wo er später lebte; dort aber brauchte um die Zeit, zu der das der Fall war (unter Hadrian), das Johannesevangelium allerdings noch nicht bekannt zu sein.

α) Daß Valentinus das Johannesevangelium gekannt habe, kann man daraus natürlich noch nicht entnehmen, daß Irenäus *adv. haer.* III, 11, 7, obwohl er vorher von Marcion gesprochen hat, dann nur von den Anhängern des Valentinus sagt, daß

sie es sehr reichlich gebrauchten. Tertullian (*de praescr. haer.* 38) sagt zwar ausdrücklich von Valentinus selbst: *integro instrumento uti videtur* —, aber es fragt sich, ob er wirklich die Ansichten des Stifters der Schule, nicht blofs die dieser kannte. Daraus, dafs sowohl ihr orientalischer als ihr italienischer Zweig später das Johannesevangelium kannte und ihre Äonenlehre sich mit diesem berührt, kann man auch noch nicht schliessen, dafs es schon Valentinus bekannt gewesen sein müsse. Und ebensowenig läfst sich beweisen, dafs die Stelle bei Hippolyt, *philos.* VI, 35, in der allerdings Joh. 10, 8 zitiert wird, von Valentinus selbst stammt. Aber auch wenn wir das annehmen wollten, so folgte daraus nur, dafs das Johannesevangelium auch in Rom, wohin Valentinus unter Hyginus, also, wie man gewöhnlich sagt, nach 136 kam, damals bekannt geworden war. Hatte er vorher schon in Ägypten gewirkt, so müßten wir annehmen, dafs es damals auch dorthin gedrungen war; aber dazu müßte eben erst festgestellt sein, dafs er es wirklich kannte. Kannte er es nicht, so wäre das nur auffällig, wenn er aus Kleinasien stammte; und davon kann keine Rede sein.

2) Auch dafs Marcion das Johannesevangelium gekannt habe, kann man nicht mit Sicherheit beweisen. Tertullian sagt zwar *adv. Marc.* IV, 3: *Marcion nactus epistulam Pauli ad Galatas, etiam ipsos apostolos sugillantis ut non recto pede incidentes ad veritatem evangelii, simul et accusantis pseudapostolos quosdam pervertentes evangelium Christi, connititur ad destruendum statum eorum evangeliorum quae propria et sub apostolorum nomine eduntur, vel etiam apostolicorum etc.* Aber darin liegt (auch wenn Tertullian sonst genau berichten sollte) nicht, dafs Marcion gerade ein Evangelium, das einem der Gal. 2, aber nicht von Tertullian genannten drei Säulenapostel Petrus, Jakobus und Johannes zugeschrieben wurde, also, da ein Petrus- oder Jakobusevangelium nicht in Betracht käme, das des Johannes verworfen hätte. Eher könnte man dies daraus folgern, dafs Tertullian *de carne Christi* 3 ihm entgegenhält: *si scripturas opinioni tuae resistentes non de industria alias reiecisses, alias corrupisses, confudisset te in hac specie evangelium Joannis, praedicans spiritum columbae corpore lapsus desedis super dominum*; denn dafs hier, weil nur Luk. 3, 22 von dem *σφραγιστὸν εἶδος* des Geistes rede, diese von Marcion ja gestrichene Stelle und mit dem *evangelium Joannis* die Predigt des Täufers



gemeint sei, ist trotz DRUMMOND wenig wahrscheinlich; von einer solchen Predigt des Täufers ist doch nur bei Johannes die Rede, bei dem auch allein das *lapsum desedis* durch ein *καταβαῖνον καὶ μέρον* (1, 33) vorgebildet war. Aber man könnte allerdings bezweifeln, ob Tertullians Voraussetzung, daß Marcion das Johannesevangelium gekannt und nur verworfen habe, zutrifft; ja MARTINEAU (*The Seat of Authority in Religion* 1890, 198 f.), RÉVILLE und SCHMIEDEL meinen beweisen zu können, daß das nicht der Fall ist. „*The omissions and alterations*“, sagt der letztgenannte (EB II, 1832), „*that Marcion would have had to make in John are trifling as compared with those which he was forced to introduce into Luke, and Marcion's alleged Pauline predilections hardly afford a satisfactory reason for his not selecting John*“. Indes daß Marcion wirklich das Lukasevangelium von diesem Gefährten des Paulus abgeleitet habe, kann man zwar kaum mit ZAHN aus der Weglassung der anerkennenden Worte *ὁ πατήρ ὁ ἀγαπητός* Kol. 4, 14 folgern, ist aber wohl sonst anzunehmen; mindestens mochte es ihm als paulinisch erscheinen. Dagegen am Johannesevangelium (wenn er es kannte) mußte ihm aufs höchste anstößig sein, daß Jesus der Messias sein sollte, von dem Mose und die Propheten geschrieben hätten (1, 41. 45), daß er den Tempel seines Vaters Haus genannt (2, 16) und gesagt haben sollte: das Heil kommt von den Juden (4, 22), daß man sein Fleisch essen und sein Blut trinken müsse (6, 53), daß aus seiner Seite Blut und Wasser geflossen wären (19, 34) usw. So könnte Marcion in der Tat das Johannesevangelium gekannt und nur verworfen haben — oder ist das deshalb unwahrscheinlich, weil sein Schüler Apelles es benutzte und also, meint man, auch Marcion, wenn er es gekannt hätte, keinen Anstoß daran genommen haben würde? Dabei wird zunächst übersehen, daß Apelles, wie Tertullian sagt (*de carne Christi* 1), *discipulus et postea desertor Marcionis* war (vgl. auch Orig., *c. Cels.* V, 54 *hom. in gen.* 2, 2, Epiph., *haer.* 44, 1), dann aber, daß die Benutzung des Johannesevangeliums durch Apelles nur aus der Notiz bei Hippolyt, *philos.* VII, 38 gefolgert wird, er habe zu gegeben, daß Christus auferstanden, seinen Jüngern erschienen sei und ihnen die Male der Nägel und in seiner Seite gezeigt habe. Wenn ferner MARTINEAU aus Origenes auch beweisen wollte, daß die späteren Marcioniten das Johannesevangelium benutzt hätten, so handelt es sich bei den Häretikern, die nach

*de princ.* II, 4, 3 den Vater von dem Gott des alten Testaments unterschieden und sich dafür auf den Vers Joh. 1, 18 (niemand hat Gott je gesehen) beriefen, wohl um Gnostiker überhaupt; und diejenigen, von denen dann weiterhin (5, 1. 4) gesagt wird, sie unterschieden den guten Gott des neuen von dem gerechten Gott des alten Testaments, die also Gnostiker sein könnten, haben nicht das vierte Evangelium, sondern das synoptische Wort: niemand ist gut als nur einer, Gott der Vater — zitiert. Umgekehrt wenn Origenes, *comm. in evang. Joh.* 19, 1 (PG XIV, 524 C), die Meinung, aus Joh. 8, 19 (οὔτε ἐμὲ οἴδατε οὔτε τὸν πατέρα μου· εἰ ἐμὲ ᾗδετε, καὶ τὸν πατέρα μου ἄν ᾗδετε) folge, daß der Gott der Juden nicht der Vater Jesu war, zurückweist, so will er damit nur ἐτερόδοξοι im allgemeinen bekämpfen, und wenn er, *hom. in Luk.* 25 (PG XIII, 1866), τινές, die Mark. 10, 40 und Matth. 20, 23 (τὸ δὲ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου ἢ [καὶ] ἐξ ἐωνύμων οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι, ἀλλ' οἷς ἡτοιμάσται [ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου]) auf Paulus und Marcion, und andere, die Joh. 15, 26 (ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ἐμὴν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ) auf Paulus bezogen, bekämpft, so mag er bei den ersten (obwohl das Wort ja nicht bei Lukas steht) an Marcioniten gedacht haben; von den „anderen“ läßt sich das in keiner Weise wahrscheinlich machen. Wenn weiterhin in dem *dialogus de recta in deum fide* des Adamantius (hrsg. von VAN DE SANDE-BAKHUYZEN 36) der Marcionit, nachdem er eine Berufung auf Joh. 11, weil das nicht in seinem Evangelium stünde, zurückgewiesen hat, doch das Wort: ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν (ebd. 90) und dann das andere: εἰ ᾗτε ἐκ τούτου τοῦ κόσμου, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει (ebd. 108) zitiert und damit Kenntnis des Johannesevangeliums verraten wird, so beweist das natürlich nichts für die ältere Zeit, und ebensowenig, wenn Chrysostomus (*in ep. ad Philipp.* hom. 7, PG LXII, 230) mitteilt, die Marcioniten fänden die Annahme der Knechtgestalt durch Christus in der Fußwaschung. Von den älteren Schülern Marcions sagt Irenäus (*adv. haer.* III, 12, 12), sie verwürfen alle Evangelien ausser dem des Lukas; aber trotzdem, so sahen wir bereits, könnte bereits der Meister das johanneische gekannt haben. Ja das wäre, wenn er schon in Kleinasien Christ geworden sein sollte, nach dem bisherigen beinahe nicht anders zu erwarten; ist er dagegen erst in Rom (im Jahre 140) zum

Christentum übergetreten, so müßten wir dann annehmen, daß das Johannesevangelium damals auch dort bekannt geworden war. Kannte Marcion es dagegen nicht, so ist auch das bei der letzteren Annahme über den Ort seines Übertritts zum Christentum noch verständlich — und sie ist wohl zugleich die wahrscheinlichere.

Indes ist das Johannesevangelium nicht  $\mu$ ) nun auch Papias, der doch (wohl bis nach dem Tode Hadrians) in Kleinasien lebte, unbekannt geblieben? Das wird von SCHMIEDEL wohl noch immer behauptet und von BACON wenigstens für möglich gehalten; es muß also eingehend untersucht werden. Ich beginne mit dem Gegenargument, das man dem Stillschweigen des Irenäus und namentlich des Eusebius über ein Zeugnis des Papias über die Entstehung des Johannesevangeliums entnommen hat.

Dazu ist zunächst zu bemerken, daß Irenäus für seine bekannte Angabe über das Matthäus- und Markusevangelium *adv. haer.* III, 1, 1 Papias gar nicht benutzt zu haben braucht; es beweist also wohl nichts für diesen, daß Irenäus über das Lukas- und Johannesevangelium nicht viel Besonderes zu sagen weiß. Andererseits Eusebius, der, *h. e.* III, 39, 15 f. die erst recht bekannte Notiz des Papias über Markus und Matthäus mitteilt, brauchte doch deshalb nicht auch wiederzugeben, was dieser etwa über Lukas und Johannes sagte. Er erklärt vielmehr III, 3, 3: *προϊούσης τῆς ἱστορίας προύργον ποιήσομαι σὺν ταῖς διαδοχαῖς ἐποσημῆσθαι τίνες τῶν κατὰ χρόνους ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων ὁποίας κέχρηται τῶν ἀντιλεγόμενων, τίνα τε περὶ τῶν ἐνδιαθήκων καὶ ὁμολογουμένων γραφῶν, καὶ ὅσα περὶ τῶν μὴ τοιούτων αὐτοῖς εἴρηται* (vgl. auch 24, 18. V, 8, 1). Nun gehörte das Johannesevangelium zu den *ὁμολογούμενα*; also brauchte Eusebius gar nicht die kirchlichen Schriftsteller anzuführen, die es zitiert haben, und tut das auch bei andern nicht; nur beim ersten Petrus- und Johannesbrief macht er, wie wir gleich sehen werden, eine Ausnahme, weil sie, obwohl selbst zu den *ὁμολογούμενα* gehörig, doch unter den katholischen Briefen standen, von denen die meisten bestritten waren. Sagt man aber, es handle sich ja gar nicht um ein Zeugnis für den Gebrauch des Johannesevangeliums, das Eusebius dem Papias hätte entnehmen müssen, sondern um eine Angabe über seine Entstehung, so fragt es sich zunächst, ob Papias überhaupt eine solche gemacht haben, und dann, ob sie Eusebius

geeignet erschienen sein muß, von ihm wiedergegeben zu werden. Weder das eine noch das andere kann man beweisen; es ist also mit diesem Argument aus dem Stillschweigen des Eusebius wie des Irenäus nichts anzufangen.

Vielmehr ist uns ja in zwei lateinischen Handschriften, einem Vaticanus und einem Toletanus, sowie in der Catene zu Johannes von CORDER eine Notiz erhalten, die an der ersten Stelle lautet: *Evangelium Johannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Johannis carus, in exotericis id est in extremis quinque libris retulit. Descripsit vero evangelium dictante Johanne recte.* Freilich, so konnte Papias, auf den doch wohl dieser letzte Satz zurückgehen soll, natürlich nicht geschrieben haben — auch wenn sich die Notiz auf sein bekanntes Werk beziehen wird; aus *exegeticis* konnte ja leicht *exotericis*, *externis* oder *extraneis* werden, wofür dann wieder *extremis* eingesetzt wurde. Und doch muß die Nachricht irgend einen Grund haben; ja LIGHTFOOT (*'Supernatural Religion', Contemp. Rev.* 1875, XXVI, 854) hat schon längst gezeigt, wie sie entstanden sein dürfte. „We may suppose“ sagt er, „that Papias, having reported some saying of St. John on the authority of the elders, went on somewhat as follows: ‘And this accords with what we find in his own Gospel, which he gave to the Churches when he was still in the body’ . . . In this contrast between the story repeated after his death and the Gospel taken down from his lips during his lifetime, we should have an explanation of the words *adhuc in corpore constituto*, which otherwise seem altogether out of place“. Das dann folgende *descripsit*, so meint er weiter, entstand wohl aus einem ἀπὲρραγον, das als erste Person *singularis* aufgefaßt wurde, aber als dritte *pluralis* gemeint war. Und diese Erklärung ist wahrscheinlicher, als die von CORSEN und BADHAM, die meinen, Papias sei durch eine Verwechslung mit Prochorus, dem die Abfassung eines Lebens des Johannes zugeschrieben wird, hier hereingekommen. Eine solche Angabe über das Evangelium konnte Papias auch sehr wohl machen, ohne daß Irenäus und Eusebius Veranlassung hatten, sie zu wiederholen. Oder dürfen wir doch die Nachricht jener Handschriften und der Catene nicht auf Papias zurückführen, deshalb nämlich, weil er das Johannesevangelium nicht gekannt haben kann?



RÉVILLE (71) führt für diese Annahme an: „*l'ardeur même avec laquelle il déclare lui-même avoir recueilli les traditions orales des presbytres pour savoir ce que disaient les apôtres, notamment l'apôtre Jean, prouve clairement qu'il n'avait pas à sa disposition un écrit qu'il considérât comme le témoignage authentique, direct, immédiat, de ce même apôtre attesté per ses voisins Éphésiens*“. Aber Papias brauchte das Johannesevangelium doch nicht als authentische Quelle der Worte Jesu zu betrachten; so läßt sich seine Bekanntschaft mit diesem also nicht als unannehmbar erweisen.

Ehe ich fortfahre, muß ich erst eine Zwischenbemerkung einschalten, in der ich es zum Teil wieder mit CORSEN zu tun habe. Nach dem Vorgang von DORNER (Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I, 1839.<sup>2</sup> 1853, 216 f.), LIGHTFOOT und HARNACK hat er zu beweisen gesucht, daß die fünf Stellen bei Irenäus (*adv. haer.* II, 22, 5. V, 5, 1. 30, 1. 33, 3. 36, 1 f.), in denen dieser von Presbytern in der Mehrzahl und als jetzt noch lebend redet, aus dem Werke des Papias stammen, und hat dafür bei SCHWARTZ, BADHAM, JÜLICHER, BACON, CHAPMAN (*John the Presbyter and the Fourth Gospel* 1911, 16. 23. 32, 1), MOFFATT, schließlicly auch BOUSSET, sowie zum Teil KREYENBÜHL und BARTH Beifall gefunden. Da diese Behauptung, wenn auch vielleicht nicht für die hier in Rede stehende, so doch für eine später zu untersuchende Frage von großer Wichtigkeit ist, so muß sie eingehend nachgeprüft werden.

LIGHTFOOT hatte zum Beweise dafür zunächst nur auf das Präsens hingewiesen, in dem Irenäus von diesem Zeugnis der Presbyter rede, die doch Johannes und andere Apostel gesehen haben sollen, also zur Zeit der Abfassung seines Werkes nicht wohl mehr am Leben sein konnten. „*No one would write 'Coleridge maintains' or 'Pitt declares'*“, sagt er, „*unless he had in view some work or speech or biographical notice of the person thus quoted*“ (*Contemp. Rev.* 1875, XXVI, 841). HARNACK (*Chronologie* 333, 2) bemerkt zu der ersten vorhin angeführten Stelle, wo sich Irenäus für die Behauptung, daß Jesus *actatem seniore habens* gelehrt habe, darauf beruft, daß das Evangelium (gemeint ist nach dem Folgenden Joh. 8, 57) und *πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννη τῷ τοῦ Κυρίου μαθητῇ συμβεβληγότες, παραδεδωμένα ταῦτα τὸν Ἰωάννην* — HARNACK bemerkt dazu Folgendes: „a) Irenäus sagt nicht, daß

er dies von den Presbytern selbst gehört habe, vielmehr sagt er *μαρτυροῦν* (dieses *μαρτυροῦν* wird wenige Zeilen später wiederholt); eine schriftliche Quelle wird hier nahegelegt . . .

b) Die beiden Zeugnisse sind nach Irenäus ein einheitliches; denn beide gehen — das eine direkt, das andere indirekt — auf den Apostel Johannes zurück; allein sie sind nicht einheitlich; denn die Presbyter bezeugen, daß nach den Relationen des Johannes und anderer Apostel Jesus bis zum Greisenalter gekommen sei . . ., das Evangelium, daß er noch nicht 50 Jahre alt gewesen sei.“ Auch CORSEN hatte sich früher (TU XV, 1, 107f.) so ausgesprochen, wies aber dann (Warum ist das vierte Evangelium für ein Werk des Apostels Johannes erklärt worden? I. Die Presbyter des Irenäus, ZNW 1901, 215), ebenso wie ZAHN, darauf hin, daß Irenäus ja gar nicht von *senectus*, sondern nur von *senior aetas* redet. Aber er meint, Irenäus hätte nur dann behaupten können, daß Jesus in diesem höheren Alter gelehrt habe, wenn er darin von einer älteren Autorität abhängig war, für die das Lukasevangelium noch keine Geltung hatte, und glaubt weiterhin aus der Notiz eines Anonymus aus dem Jahre 810 (HARNACK, Geschichte der altchristlichen Literatur, I, 1895, 506), nach der der Bischof Alexander von Jerusalem eigenhändig *de exemplaribus apostolorum* abgeschrieben habe, daß Jesus im Jahre 9 geboren, 46 getauft worden sei und 58 gelitten habe, entnehmen zu können, daß Papias so gelehrt habe. Indes von ihm ist da doch gar nicht die Rede; und auch Irenäus brauchte für seine Angaben über das Alter Jesu keine anderen Gewährsmänner zu haben, als eben das vierte Evangelium und die Presbyter. Trotzdem könnte er das Zeugnis dieser, das er ausdrücklich und zwar als jetzt noch abgegeben werdend anführt, durch Papias kennen gelernt haben, zu dessen Zeit sie wirklich noch lebten, und das suchen HARNACK, CORSEN und BOUSSET nun aus der vierten oben angeführten Stelle zu beweisen, in der Irenäus unter Berufung auf jene Presbyter sagt, der Herr habe die bekannte Schilderung von der Fruchtbarkeit des tausendjährigen Reiches gegeben, und dann fortfährt: *ταῦτα δὲ καὶ Παπίας, Ἰωάννου μὲν ἀκουστός, Πολυχάρπου δὲ ἐταίρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνὴρ, ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν αὐτοῦ βιβλίων. Ἔστι γὰρ αὐτῷ πέντε βιβλία συντεταγμένα.* ZAHN (Forschungen VI, 89) urteilt darüber allerdings: „das ‚auch‘ und das Verbum *ἐπιμαρτυρεῖ* lassen keinen Zweifel daran zu, daß

das Zeugnis des Papias bestätigend zu demjenigen der von ihm verschiedenen Presbyter und Apostelschüler hinzutritt, und der Nachdruck, mit welchem das Zeugnis des Papias als ein schriftliches bezeichnet wird, und dies noch durch die weitere Bemerkung bestätigt wird: „es sind nämlich fünf Bücher von ihm verfaßt“, beweisen für jeden, der lesen kann, daß die vorher mitgeteilte Aussage „der Presbyter“ nicht schriftlich vorlag und namentlich nicht von Irenäus aus dem Werk des Papias geschöpft war.“ Aber wenn man demgegenüber auch nicht mit HARNACK sagen darf, das καί und das ἐπιμαρτυρεῖν seien nicht zu pressen: Irenäus kann doch sagen wollen, „daß diese Presbyterüberlieferung keine bloß mündliche sei (was sie ursprünglich gewesen ist; daß er sie selbst noch mündlich empfangen hat, sagt Irenäus nicht deutlich; er läßt nur den Schein entstehen), sondern auch in schriftlicher Fixation in dem Werke eines alten Mannes vorliege, der selbst bis zu Johannes hinaufreiche“ (Chronologie 333, 2 auf S. 336). Denn auch durch das dann Folgende wird das nicht ausgeschlossen. Geht es hier nämlich weiter: *et adiecit dicens: haec autem credibilia sunt credentibus. Et Juda, inquit, proditore non credente et interrogante: quomodo ergo tales geniturae a domino perficientur? dixisse dominum: videbunt, qui venient in illa* — so kann zu *adiecit* und *inquit* trotz der nach dem vorhergehenden präsentischen ἐπιμαρτυρεῖ (auf das aber doch ἔστι γὰρ αὐτῷ πέντε βιβλία συντεταγμένα folgte) etwas auffallenden perfektischen Form des ersteren Wortes doch nach dem Zusammenhange nur Papias ergänzt werden, nicht wie CORSEN (auch: Die Töchter des Philippus, ZNW 1901, 290, 1), GUTJAHR (Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des vierten Evangeliums 1904, 51 ff.) und BOUSSER wollen, Johannes, als dessen Schüler die Presbyter vorher (aber doch schon sehr lange vorher) bezeichnet worden waren. So kann man allerdings nicht behaupten: „hier zeigt sich deutlich, daß Irenäus eine schriftliche Quelle zitiert, die er verkürzt“ (CORSEN, ZNW 1901, 205), aber ebensowenig: „daß Irenäus dies alles nicht sagen konnte, wenn er die ganze Mitteilung der Presbyter aus dem Buche des Papias abgeschrieben hatte, liegt am Tage“ (ZAHN, Forschungen VI, 89). Vielmehr ist auch hier wieder daran zu erinnern, daß Irenäus von den Presbytern, auf die er sich beruft, mit dem präsentischen Perfektum *meminerunt* redet, wie an den anderen, noch nicht genauer besprochenen

Stellen mit λέγουσιν bzw. dicunt (V, 5, 1. 36, 1f.) und μαρτυροῦντων (30, 1), und daß er sich selbst nirgends eine Beziehung zu ihnen zuschreibt. Könnte man danach aber noch an ein anderes Werk, aus dem er ihre Zeugnisse entnommen haben müßte, denken, als das des Papias, so spricht doch für dieses, daß Papias, wie wir sehen werden, manche Nachrichten so, wie es in diesen Stellen geschieht, eingeleitet haben muß, und außerdem, daß Papias für solche Dinge, wie sie in mehreren dieser Presbyterfragmente behandelt werden, ein besonderes Interesse hatte. Oder „soll man annehmen, daß in derselben Zeit in Asien zwei Werke erschienen sind, in denen Überlieferungen der „Presbyter, der Schüler der Apostel“, über eschatologische Fragen gesammelt waren?“ (HARNACK, a. a. O. 333, 2 auf S. 337, vgl. LIGHTFOOT, *Contemp. Rev.* 1875, XXVI, 842f.). Das ist in der Tat so unwahrscheinlich, daß man es so gut wie sicher bezeichnen kann: jene Stellen bei Irenäus stammen aus dem Werke des Papias.

Kehren wir nach dieser notwendigen Abschweifung zu der Frage zurück, ob Papias das Johannesevangelium kennt, so meint CORSSSEN, wenn sich dieser auch an der erstangeführten Presbyterstelle des Irenäus nicht auf Joh. 8, 57 berufen haben könnte — denn sonst würde Irenäus diese Stelle nicht als ein besonderes Zeugnis für das hohe Alter Jesu angeführt haben —, so hätten die Presbyter doch nur aus ihr ihre eigentümliche Meinung gewinnen können. Aber diese Argumentation ist vielleicht noch nicht zwingend; die Presbyter könnten auch von einem andern Versuch, jene jüdische Einwendung gegen Jesus zu widerlegen, gehört haben. Sehr wahrscheinlich ist das freilich wohl nicht; aber es bleibt doch immerhin möglich.

Desgleichen möchte ich an dieser Stelle noch nicht behaupten, daß an der fünften der Presbyterstellen des Irenäus, wo diese das Herrenwort zitieren: ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου μυσταῖς εἶναι πολλάς — sie, bzw. Papias von Joh. 14, 2 abhängig seien. Das Wort könnte, zumal es nicht genau so bei Johannes steht, auch aus der mündlichen Überlieferung stammen; eine Bekanntschaft des Papias mit Johannes wäre also auch damit noch nicht bewiesen, und ebensowenig durch die (nach CONYBEARE) von ZAHN angeführte Notiz in *Solutiones in IV evv.* des Armeniers Vardan Vardapet: die Aloe, welche sie brachten, war gemischt, wie man sagt, halb aus Oel, halb aus Honig; es ist aber gewiß,



dafs Aloe eine Art von Weihrauch ist, wie berichtet wird von dem Geographen und von Papias. Denn auch vorausgesetzt, dafs diese Angabe zuverlässig ist, so würde aus ihr doch noch nicht sicher hervorgehen, dafs Papias das Johannesevangelium, in dem ja allerdings 19, 39 davon die Rede ist, dafs Joseph von Arimathia und Nikodemus zum Begräbnis Jesu Aloe mitgebracht hätten, gekannt habe; er könnte schliesslich auch von einer entsprechenden mündlichen Tradition abhängig sein.

Wohl aber scheint mir seine Bekanntschaft auch mit dem Johannesevangelium zunächst aus der schon erwähnten Notiz über die Entstehung des Markusevangeliums hervorzugehen. Wenn es da bekanntlich heisst: *Μάρκος μὲν ἐρμηνευτὴς Πέτρον γερόμερος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* — so wird nämlich Papias das Markusevangelium wohl an einem andern gemessen haben, das eine andere, ihm richtiger erscheinende Ordnung befolgte — und das kann sehr wohl das Johannes-evangelium gewesen sein. Nicht die johanneische Tradition; denn eine solche gab es in diesem Sinne nicht; die Anordnung der einzelnen Taten und Reden Jesu, die wir im vierten Evangelium finden, war gewiss erst von dem vierten Evangelisten vorgenommen worden.

Und ebenso ergibt sich Bekanntschaft des Papias mit dem Johannesevangelium wohl aus dem später noch genauer zu besprechenden Proömium seiner Schrift, das uns Eusebius (*h. e.* III, 39, 3f.) ja auch erhalten hat. Zwar aus den Worten: *οὐ γὰρ ἔχαιρον . . . τοῖς τὰς ἀλλοτριὰς ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς περὶ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινόμενας τῆς ἀληθείας* — möchte ich das trotz der „johanneischen Färbung“ dieses letzten Ausdrucks nicht entnehmen. Aber dann geht es bekanntlich weiter: *εἰ δέ που καὶ παρηκολοθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν* — denn so wird hier zu lesen sein. Man kann auch nicht das *ἢ τί Ἰωάννης* mit HAUSSELEITER (*Der kleinasiatische Presbyter Johannes vor der Kritik*, ThLBl 1896, 465 ff.), dem ZAHN beizustimmen nicht abgeneigt ist, für eine spätere, wenngleich natürlich voreusebianische Glosse erklären. Denn dafs es durch die Wiederholung des *τί*, die bei

Jakobus und Matthäus unterblieben war, die Symmetrie der sonst paarweise geordneten Namen störe, ist nicht entscheidend; man kann auch nicht sagen, der hier genannte Jakobus hätte ursprünglich nicht der Zebedaide, der schon 44 hingerichtet wurde, sondern der Sohn des Alphäus sein sollen; zu ihm aber passe Johannes nicht. Noch weniger hat es endlich zu sagen, daß Nicephorus, *e. h.* III, 20 (aber nicht II, 46) vor Jakobus noch den Simon einschleibt; wir werden vielmehr den bei Eusebius selbst überlieferten Text für ursprünglich ansehen dürfen. Dann aber fragt es sich, wie erklärt es sich, daß Papias diese Jünger des Herrn, und zwar in dieser Reihenfolge, anführte? Wohl kaum daraus, daß unter all diesen Namen Schriften existierten, die Papias selbst doch nicht für glaubwürdig hielt; denn von so alten Schriften unter all diesen verschiedenen Namen wissen wir sonst nichts mehr. Man darf nicht einmal sagen, da Johannes mit Matthäus zusammengestellt werde, so müsse Papias auch von ihm ein Evangelium gekannt haben; denn wenn das von Jakobus nicht zutrifft, so braucht es auch von Johannes nicht zu gelten. Man kann wohl auch nicht sagen, Papias zähle deshalb zuerst Andreas, Petrus, Philippus und Thomas auf, weil sie in Kleinasien bekannt gewesen seien; denn wenn das auch, den dortigen Ursprung des Johannesevangeliums vorausgesetzt, in gewisser Weise nicht nur von Philippus und vielleicht Andreas, von denen es auch sonst, wenngleich zum Teil erst später, bezeugt wird, sondern von allen anzunehmen war, so erklärt sich daraus doch noch nicht, daß sie gerade in dieser Reihenfolge erscheinen. Das wird wieder nur verständlich, wenn Papias nicht von einer johanneischen Tradition, sondern vom Johannesevangelium selbst abhängig war, in dem (und in dem allein) die genannten vier in der Tat in dieser Reihenfolge auftreten. Freilich könnte dieses Zusammentreffen (zumal bei Johannes vor Thomas auch noch Nathanael erwähnt wird) ja schliesslich auch auf Zufall beruhen, und erklärt sich die Erwähnung des Jakobus, Johannes und Matthäus so noch nicht; denn auch wenn man vermuten wollte, daß die beiden ersten als die beiden andern Lieblingsjünger Jesu und (wenn nicht Johannes) Matthäus als der einzige Evangelist unter den Jüngern aufgeführt worden seien, so wäre das eben nur eine Vermutung. Ich führe also zum Schluß noch einen indirekten Beweis, wenn nicht für die Bekanntschaft des Papias mit dem Johannesevangelium, so doch

für dessen Vorhandensein zu seiner Zeit an, den wir Eusebius verdanken.

Er sagt bekanntlich — und ich deutete auf diese Stelle schon oben (S. 374) hin — (*h. e.* III, 39, 16), Papias habe Zeugnisse aus dem ersten Johannesbrief verwendet. Und darin wird er sich nicht geirrt haben. Übersehen konnte er die Berücksichtigung einer Schrift (und die der Apokalypse des Petrus bei Clemens Alexandrinus, die er VI, 14, 1 erwähnt, hatte er in der Tat zuerst übersehen, als er III, 3, 2 behauptete, kein kirchlicher Schriftsteller habe diese Schrift benutzt; auch wenn er IV, 14, 9 nur sagt, Polykarp habe dem ersten Petrusbrief Zeugnisse entlehnt, so hat er jene oben erwähnte Berührung mit dem 1. oder 2. Johannesbriefe übersehen); aber in seinen positiven Angaben hat er Recht (mag es sich auch nur um Anklänge, nicht um ausdrückliche Zitate handeln). Er wird also auch mit Bezug auf Papias Recht haben. Dann aber hat zu seiner Zeit in Kleinasien auch schon das Johannesevangelium existiert; daß wir es anderwärts vorher oder auch gleichzeitig noch nicht fanden, erklärt sich also in der Tat daraus, daß es dorthin noch nicht gedrungen war.

ν) Diesen Schlufs bestätigt das Petrus-evangelium, das um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Syrien entstanden sein wird; denn es kennt das Johannesevangelium; aber kennt es auch Justin? Das Gegenteil wäre, wenn er in Ephesus oder sonst in Kleinasien Christ geworden war, für unser bisheriges Resultat zwar nicht gerade verhängnisvoll, aber doch bedenklich; wir müssen also auch diese Frage zum Schlufs noch untersuchen.

ξ) Man wendet in der Tat gegen jene Annahme noch immer gern ein, wenn Justin *ap.* I, 14, 61 D sagt: *βραχὺς δὲ καὶ σύντομος παρ' αὐτοῦ λόγοι γέγονασιν*, so könne er nicht an das Johannesevangelium mit seinen langen Reden mitgedacht haben. DRUMMOND hat sich die Mühe gemacht, die Reden Jesu bei Matthäus und Johannes mit Rücksicht auf ihre Länge zu vergleichen, und gefunden, daß in dieser Beziehung kein großer Unterschied ist. Und wenn Justin in den darauffolgenden Kapiteln tatsächlich vor allem aus Matthäus zitiert, so erklärt sich das aus seinem besonderen Zweck an dieser Stelle. „*What sensible missionary or controversialist*“, fragt auch STANTON (85) mit Recht, „*desiring to commend Christianity by means of its ethical character to fairly educated heathen, would pursue a different course?*“

Von den direkten Beweisen für eine Bekanntschaft Justins mit Johannes ist nun freilich der aus *diat.* 103. 331 D entnommene auch wieder nicht zwingend. Wenn Justin da von den ἀπομνημονεύματα sagt, sie seien ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων geschrieben, so würde er bei den Aposteln, wenn der Plural zu pressen wäre, neben Matthäus allerdings wohl an Johannes, nicht an Petrus gedacht haben; denn dafs Justin das diesem zugeschriebene Evangelium gekannt habe, wird sich nach den Darlegungen von STÜLCKEN (Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen 76f.) nicht mehr festhalten lassen. Aber es fragt sich eben, ob der Plural ἀποστόλων so zu pressen ist; man kann also mit dieser Stelle die Frage noch nicht entscheiden.

Indes an anderen Stellen scheint nun doch in der Tat das Johannesevangelium benutzt zu sein. So namentlich *ap.* I, 61. 94 A: καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῇτε, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκνοῦσῶν τοὺς ἅπασι γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερόν πᾶσιν ἐστίν. Gewiss konnte das erste Wort von der Wiedergeburt auch aus einer andern Quelle oder der mündlichen Überlieferung stammen, zumal einige der Abweichungen von Joh. 3, 5 auch anderwärts vorkommen (*Ir.*, *fragm.* 35 STIEREN, *Tert.*, *de bapt.* 12f., *de an.* 39, *Clem. hom.* 11, 26, *rec.* 6, 9, *Cypr.*, *adv. Jud.* I, 12, Hippol., *philos.* VIII, 10, Orig., *hom. in Luc.* 14, PG XIII, 1835, *const. apost.* 6, 15, Chrysost., *hom. in Joh.* 25, PG LIX, 149). Aber das andere Wort von der Unmöglichkeit einer Rückkehr in den Mutterleib, das doch nur einen Einwand erhebt, aber ihn nicht zurückweist, ist in der Tat blofs aus dem Wort des Nikodemus Joh. 3, 4 verständlich: wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er alt ist? kann er ein zweites Mal in den Leib seiner Mutter eingehen und geboren werden? Denn dieses Wort wird auch nicht schon in der Tradition gelebt haben, sondern ist so ein törichter Einwand, wie ihn der vierte Evangelist Jesus machen läfst, um dessen Rede dadurch zu beleben. So halte ich hier eine Benutzung des Johannesevangeliums für evident — auch wenn die bei Justin 94 C folgenden Worte: καὶ λόγον δὲ εἰς τοῦτο παρὰ τῶν ἀποστόλων ἐμάθομεν τοῦτον nicht auf die bei Johannes V. 6f. folgenden Erörterungen gehen müssen. Auch ob an anderen Stellen noch das Johannesevangelium benutzt wird, braucht hier nicht untersucht zu werden:



Justin hat es gekannt und nur nicht öfter benutzt, weil er es eben noch nicht als Autorität betrachtete. Daraus folgt entweder, wenn er in Kleinasien bekehrt wurde, daß gegen unsere bisherigen Resultate über die dortige Verbreitung des Evangeliums auch von Justin aus nichts einzuwenden ist, oder, wenn er erst in Rom Christ wurde, daß es um 150 auch dorthin gedrungen war.

Als *terminus ante quem* der ersten zwanzig Kapitel des Johannesevangeliums, um die es sich bisher immer allein gehandelt hat, bleibt also nach wie vor oder wenigstens bis auf weiteres das Jahr 125 bestehen; ja damit stimmen auch zwei allgemeinere Beobachtungen überein, die wir zum Schluß noch machen können.

α) Von einer Polemik gegen die großen gnostischen Schulen haben wir keine Spur entdecken können; auch was zuletzt noch SCOTT in dieser Richtung zusammengestellt hat, ist in keiner Weise zwingend. Die antidoketischen Züge, die er entdeckt haben will (daß Jesus müde wird, selbst sein Kreuz trägt, Durst hat, mit der Lanze durchstoßen wird und dann die Spuren davon und von den Nägeln an sich trägt), waren ganz anders zu erklären; auch die Stellung zum alten Testament, zum Geisterglauben, zum Determinismus braucht nicht antignostisch verstanden zu werden. Und wie kann man es vollends so auffassen, wenn zwar die Substantive *γνώσις, πίστις, σοφία* zufällig fehlen, aber die entsprechenden Verba *γινώσκειν, πιστεύειν* immer wieder begegnen? Gewiß nähert sich Johannes in vielen Beziehungen dem Gnostizismus oder gehört er schon zu ihm, wenn man den Ausdruck im weiteren Sinne faßt; aber die großen gnostischen Schulen hat er noch nicht erlebt, sonst hätte er gewiß irgendwie gegen sie polemisiert. Er muß also in der Tat auch deshalb vor 125 geschrieben haben, und das wird auch noch durch eine andere Erwägung bestätigt.

β) „Hätte der Evangelist“, so sagt H. HOLTZMANN-BAUER (22), „in Gegenden oder zu Zeiten gelebt, wo etwa neben den Evangelien schon große Teile der neutestamentlichen Briefliteratur zur öffentlichen Verlesung kamen und als Anhaltspunkte für die Belehrung dienten, so wäre sein ganzes Unternehmen anders ausgefallen. So aber ist es nur auf einem Stadium der Entwicklung denkbar, wo noch im Gottesdienste . . . neben dem alten Testament bloß Evangelien zum Wort kamen, wo also,

was ähnliche Geltung beanspruchen wollte, nur in dieser Form auftreten konnte, wo aber auch die Tradition über das Leben Jesu, ja selbst der synoptische Rahmen seiner Lebensgeschichte noch nicht so fest geschlossen war, daß eine derartige Erweiterung und teilweise Verschiebung seines Gefüges ein Ding der Unmöglichkeit gewesen wäre.“ Allerdings hätte ein solches Evangelium, wie die Apokryphen zeigen, auch später noch entstehen können; aber im allgemeinen kann man doch so argumentieren. Es gibt nichts, was gegen eine Entstehung der ersten zwanzig Kapitel des Johannesevangeliums in der Generation von 94 bis 125 spräche; nur werden wir den *terminus ante quem* noch etwas niedriger ansetzen müssen.

Wenden wir uns nämlich b) dem Schlufskapitel zu, so werden wir es mit Hilfe des dritten Johannesbriefes einigermaßen datieren können, wenn wir diesen auf seine Stellung zu der kirchlichen Verfassung prüfen. Schon HILGENFELD (Die vorkatholische Verfassung der Christengemeinden außer Palästina, ZWTh 1890, II, 245) hatte ja in dem III. Joh. 9 erwähnten *φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρέφης* einen monarchischen Bischof erkannt, und ähnlich bezeichnet ihn HARNACK (Über den dritten Johannesbrief, TU XV, 3, 1897, 21 f.) als den ersten, dessen Namen wir kennen, und den Brief selbst als eine kostbare Urkunde für die Bildungsgeschichte der kirchlichen Verfassung. BALDENSPERGER, KRÜGER (Zu Harnacks Hypothesen über den dritten Johannesbrief, ZWTh 1898, 307 ff.), HILGENFELD (ebd. 316 ff.), JÜLICHER haben dieser letzteren Hypothese widersprochen, aber daran, daß Diotrophes Bischof gewesen sei, halten wenigstens die zuletzt genannten beiden ebenso fest wie ZAHN, KNOPFF (Das nachapostolische Zeitalter 1905, 206 f.), BAUMGARTEN (Die Schriften des neuen Testaments<sup>2</sup> II, 901) und H. HOLTZMANN-BAUER. *Φιλοπρωτεύειν* heißt allerdings nicht nur: nach der ersten Stelle streben, sondern auch: auf diese Stellung in ehrgeiziger Gesinnung ein übermäßiges Gewicht legen und sie mißbrauchen; aber trotzdem deutet doch die Beurteilung dieses Verhaltens darauf hin, daß der monarchische Episkopat noch nicht so fest begründet ist, wie er nicht nur in den Ignatianen, sondern auch in den Pastoralbriefen erscheint. Nun ist aber III. Joh. 12 (*Διμητρίῳ μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων καὶ ὑπὸ αὐτῆς τῆς ἀληθείας· καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν, καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθὴς ἐστίν*) mit Joh. 21, 24 (*οἶδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία*

ἐστίν) nicht nur literarisch verwandt, sondern auch dieser Stelle gegenüber sekundär; denn die zweite Vershälfte klappt dort nach der ersten unerträglich nach: wenn dem Demetrius von allen und der Wahrheit selbst ein gutes Zeugnis ausgestellt worden ist, so versteht es sich doch von selbst und ist es gleichgültig, daß das auch von dem Verfasser und seinem Kreise geschieht, und der Empfänger weiß, daß ihr Zeugnis wahr ist. Wir müssen also den Nachtrag zum Johannesevangelium noch vor dem dritten Johannesbrief ansetzen, und wenn nun die Ignatianen spätestens im dritten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts entstanden sind, vorher aber der dritte Johannesbrief und wieder vorher der Anhang zum Johannesevangelium, so müssen wir dieses seinem Grundstock nach wohl mindestens vor 115 fertig geworden sein lassen. Oder um nun den *terminus post quem* und den *ante quem* zusammenzunehmen: Joh. 1—20 ist zwischen 94 und 115 entstanden.

Freilich gilt das nur unter der Voraussetzung, daß die johanneische Literatur in derselben Gegend, wie die Pastoralbriefe und die Ignatianen, entstanden ist. Das wird sich aber sofort als das Richtige erweisen, wenn wir uns der zweiten Frage zuwenden, die uns hier beschäftigen sollte.

## 2. Der Entstehungsort.

Wie für die Bestimmung der Zeit, so ist auch für die des Ortes der Entstehung des Johannesevangeliums die Tradition zunächst deshalb nicht zu brauchen, weil sie sich zugleich auf den Verfasser desselben bezieht, der hier noch nicht festgestellt werden kann. Weiterhin Stellen, die ausdrücklich einen Ort oder eine Gegend als diejenige bezeichneten, wo das Evangelium entstanden sei, finden sich in ihm überhaupt nicht; es kann sich also vorläufig nur fragen, ob andere vorhanden sind, die doch einen bestimmten Ort oder eine bestimmte Gegend als Heimat des Evangeliums vermuten lassen.

Man hat in dieser Beziehung a) auf den Prolog mit seiner Logospekulation verwiesen, die in Ephesus zuerst von Heraklit und später noch von Apollos vertreten worden sei. Aber das letztere ist lediglich eine Vermutung; außerdem hat Apollos vorher in Alexandria und später, wenngleich nur vorübergehend in Korinth gewelt; mit seinem Aufenthalt in Ephesus läßt sich

also der dortige Ursprung des Evangeliums nicht beweisen. Und noch weniger besagt es natürlich irgend etwas, daß die Logoslehre zuerst, aber in ganz anderem Sinne, in Ephesus von Heraklit aufgestellt worden war; später fand sie sich ja auch an zahlreichen anderen Stellen.

Eher könnte man b) sagen, das Johannesevangelium müsse deshalb in oder bei Ephesus entstanden sein, weil in seinen ersten Kapiteln, wie wir sahen, Jünger des Täufers vorausgesetzt würden, von denen wir (durch act. 18 f.) nur in Ephesus wußten. Aber so gewiß wir das, wenn der ephesinische Ursprung des Evangeliums aus anderen Gründen feststünde, als mit dieser Annahme wohl vereinbar und sie insofern bestätigend bezeichnen müßten, so wenig können wir doch aus jener Nachricht folgern, daß das Evangelium nach Ephesus gehört. Denn Johannesjünger können offenbar auch sehr wohl anderwärts vorhanden gewesen sein; ja wenn der Täufer doch ganz wo anders aufgetreten war und wir Anhänger, Verehrer von ihm später wieder ganz wo anders finden, so werden wir sie auch früher schon nicht nur in Ephesus voraussetzen dürfen.

Wir haben c) bereits gesehen, daß man die Stellen Joh. 11, 49. 18, 13, in denen Kaiphas als der Hohepriester des Todesjahres Jesu bezeichnet wurde, aus einer Verwechslung des jüdischen mit dem kleinasiatischen Hohenpriester erklärt hat, ebenso aber, daß diese Erklärung nicht sicher war. Man kann sie, wenn das Evangelium in oder bei Ephesus entstanden ist, wohl wieder als möglich bezeichnen (mehr möchte ich nicht sagen), aber aus ihr auf die Heimat desselben schließen, das darf man nicht. Auch auf diese Weise läßt sich also darüber zunächst wenigstens nichts ausmachen.

Es bleibt, wie bei der Untersuchung der Frage nach der Entstehungszeit des Johannesevangeliums, nur übrig, zuzusehen, welche anderen Schriftwerke, die wir lokalisieren können, es voraussetzt, bzw. von welchen es vorausgesetzt wird. Wir haben auch bereits gesehen, daß es (oder wenigstens die Johannesbriefe) zuerst in solchen Schriften anklingt, die nach Syrien oder Kleinasien gehören; eine Reihe von Hypothesen, die einen andern Entstehungsort annehmen, dürfte also gleich hier ausscheiden.

Freilich ob 1. Jerusalem in älterer Zeit jemals als solcher bezeichnet worden ist, ist selbst schon zweifelhaft. Nach Früheren



haben noch JÜLICHER und ZURHELLEN die Notiz des Muratorianums, Z. 10, Johannes habe *cohortantibus condiscipulis et episcopis suis* sein Evangelium geschrieben, so verstanden, daß das Ganze, weil nur da seine Mitjünger hätten dabei sein können, nach Jerusalem verlegt würde; aber das ist nicht zwingend. So handelt es sich hier um eine Hypothese, die erst neuerdings aufgestellt worden ist (nach H. HOLTZMANN-BAUER 12 von WUTTIG, KÜPPERS und WILMS); irgend etwas Durchschlagendes läßt sich für sie nicht anführen. Dasselbe gilt

2. von der Theorie von RESCH (Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien IV, TU X, 4, 1896, 32 f.), das Johannesevangelium sei zu Pella in der Dekapolis entstanden; denn „nach der Überlieferung des muratorischen Fragments sind noch alle Apostel, unter ihnen Andreas, vereinigt, was keineswegs auf Ephesus paßt; da aber dies aus historischen Gründen auch nicht auf Jerusalem bezogen werden kann, so bleibt nur Pella übrig, wohin die Christengemeinde während der Belagerung Jerusalems übersiedelte.“ Aber das ist natürlich in keiner Weise zwingend, geschweige denn daß das *ex decipolis* des Fragmentisten in *ex decapoli* zu verwandeln wäre.

Endlich die 3. Theorie, das Johannesevangelium gehöre nach Ägypten, ist von KREYENBÜHL und JÜLICHER nur *διὰ λεπτινῶς* vertreten worden (was ihre wahre Meinung ist, werden wir gleich sehen); und in der Tat reichen die alexandrinischen Spekulationen und die — wie wir sahen, außerdem zweifelhafte und nicht notwendig auf Ägypten führende — Benutzung durch Valentinus zum Beweise dafür entfernt nicht zu. Vor allem aber spricht gegen alle diese drei Theorien, daß das Evangelium vorher schon und sicher in Syrien und Kleinasien vorausgesetzt wird.

Es kommen also ernstlich nur die beiden Anschauungen in Betracht, die heutzutage (wenn wir von RESCH absehen) allein noch wirkliche Anhänger haben, die Meinung, das Evangelium sei in Syrien oder genauer in Antiochia oder es sei in Ephesus oder wenigstens in Kleinasien entstanden. Für welche von ihnen lassen sich die besten Gründe geltend machen?

1. Daß das Johannesevangelium in Antiochia geschrieben sei, berichtet zuerst Ephräm in einigen Fragmenten, die am Ende der beiden, seinen Kommentar zu dem Diatessaron Tatians

enthaltenden armenischen Handschriften stehen (vgl. AUCHER-MÖSINGER, *Evangelii concordantis expositio facta a sancto Ephraemo* 1876, 285 f., und CONYBEARE, Ein Zeugnis Ephräms über das Fehlen von c. 1 und 2 im Texte des Lukas, ZNW 1902, 193). Ja CONYBEARE und ZURHELLEN meinen, diese Notizen hätten, da sie mit den Angaben des Papias übereinstimmten und von den späteren legendenhaften Zutaten noch frei seien, bereits bei Tatian gestanden. Aber das ist doch keineswegs sicher, und auch die Ephräm zugeschriebene Notiz hat DRUMMOND einfach aus einer Verwechslung von Antiochia mit Ephesus erklärt; von einer alten Tradition für den antiochenischen Ursprung des vierten Evangeliums kann man also wohl nicht reden.

Wer sich in neuerer Zeit dafür ausgesprochen hat (die meisten Namen zählt wieder H. HOLTZMANN-BAUER auf; neuerdings ist noch A. MEYER hinzugekommen), ist daher auch unabhängig von Ephräm auf diese Meinung verfallen; wenn auch nicht am ausführlichsten (diesen Ruhm muß man KREYENBÜHL lassen), so doch am einleuchtendsten hat sie neuestens ZURHELLEN zu begründen versucht; an ihn schliesse ich mich daher auch bei meiner Nachprüfung in erster Lienie an.

ZURHELLEN beruft sich für seine Anschauung a) auf die Berührung des Johannes- mit dem Lukasevangelium, dessen Verfasser auch aus Antiochia stamme. Der Beweis zerfällt also, genau genommen, wieder in zwei, die für sich lauten würden: α) jene Berührungen erklären sich nicht daraus, daß das dritte Evangelium dem vierten Evangelisten oder seinen Gewährsmännern bekannt war, was irgendwo möglich gewesen wäre, sondern aus Abhängigkeit von der lebendigen lukanischen Tradition; β) diese Tradition und der Verfasser des dritten Evangeliums stammen aus Antiochia.

Was das erste betrifft, so haben wir nun freilich schon gesehen, daß Johannes doch das dritte Evangelium kennt, ebenso aber, daß sich das aus vielen Stellen, wo er sich mit ihm berührt, nicht entnehmen liefs. Auch nachträglich lassen sich wenigstens manche Berührungen nicht einfach aus Lektüre des Lukasevangeliums erklären, so vor allem die Beziehungen, die zwischen Joh. 11, 1 ff. 12, 1 ff. und Luk. 10, 38 ff. 16, 19 ff. bestehen. Ebenso stammt die Ablehnung einer Überschätzung des Täufers bei Johannes nicht aus den oben angeführten Stellen bei Lukas und in der Apostelgeschichte, sondern der gleichen

Tendenz. Und endlich kann man gegen eine weitergehende Abhängigkeit des vierten Evangelisten vom dritten vielleicht auch noch geltend machen, daß er manche Züge bei diesem, die er recht wohl hätte brauchen können, nicht aufgenommen hat. In allen diesen Beziehungen hat also ZURHELLEN zweifellos recht; ja er hat sich mit dem Nachweis, daß das dritte und vierte Evangelium dasselbe geistige Milieu voraussetzen (wenn er auch daraus die falsche Konsequenz gezogen hat, es bestehe überhaupt keine literarische Verbindung zwischen ihnen) ein bleibendes Verdienst erworben. Aber wo haben wir nun dieses Milieu zu suchen, oder mit anderen Worten: stammt der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, die hier wieder hinzuzunehmen ist, wirklich aus Antiochia?

ZURHELLEN'S Beweise für diese zweite These sind weniger direkter als vielmehr indirekter Natur. Von direkten Argumenten für die antiochenische Herkunft des Verfassers des dritten Evangeliums kann er nämlich — zum Teil nach WELLHAUSEN (Das Evangelium Lucae 1904, 85) und HARNACK (Lukas der Arzt 1906, 17, 2) — nur einige wenige anführen; und sie beweisen nichts. Die Notiz, daß der Zensus in der Geburtsgeschichte Luk. 2 unter dem syrischen Statthalter Quirinius verfügt wurde, erklärt sich ganz einfach daraus, daß dieser in der Tat die in Betracht kommende Instanz war, deutet also nicht auf ein besonderes Interesse für Syrien hin. Hatte HARNACK weiterhin behauptet, daß in der programmatischen Rede in Nazareth, mit der im dritten Evangelium (4, 16 ff.) die Verkündigung Jesu beginnt, die Erwähnung des Syriers Naëman den sollizitierenden Höhepunkt bilde, so wies ZURHELLEN selbst darauf hin, daß vor ihm die Witwe von Sarepta genannt sei; inwiefern er darin doch einen Beweis für die antiochenische Herkunft des Verfassers findet, werden wir später sehen. Endlich erinnert er daran, daß (nach Polyb., *hist.* 26, 10, 5) die Luk. 15, 25 genannte *orguoria* ein Musikinstrument antiochenischer Mode sei, und daß die Luk. 21, 5 genannten *ἀραβήματα* im Tempel zu Jerusalem aus der Anschauung stammen könnten, die der Verfasser in der von Josephus, *b. j.* VII, 3, 3 als besonders reich geschilderten antiochenischen Synagoge gewonnen hatte — aber das letztere ist natürlich ganz unsicher und das erstere nicht beweisend. ZURHELLEN legt daher auch den Hauptnachdruck vielmehr auf die indirekten Argumente, die für den Verfasser des

dritten Evangeliums dieselben geographischen Interessen nachweisen sollen, wie für den der Apostelgeschichte, der aus Antiochia stamme.

Dabei ist freilich wohl doch nicht so deutlich, wie er meint, daß Lukas von Galiläa keine richtige Kenntniss habe. Heißt es nach der Auferweckung des Jünglings von Nain 7, 17: dieses Wort von ihm verbreitete sich in ganz Judäa —, so braucht darunter nicht die Landschaft verstanden zu werden, in die dann Nain verlegt würde, sondern es kann damit das ganze Land gemeint sein. Auch wenn der dritte Evangelist genauere Ortsangaben von Markus wegläßt, braucht das nicht jenen Grund zu haben, geschweige denn, daß er 17, 11 (*καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλὴμ, καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρίας καὶ Γαλιλαίας*) Galiläa zwischen Samaria und Judäa zu verlegen schiene. Aber richtig ist, wie wir wiederholt gesehen haben, daß Lukas im Unterschied von Markus und Matthäus Jesus auch in Samarien wirken läßt, bereits 9, 51 die Wendung nach Süden markiert und in diesem Reisebericht eine Reihe von ganz offenbar galiläischen Perikopen unterbringt. Daß ZURHELLEN hervorhebt, daß in der Predigt in Nazareth außer dem Syrer Naëman auch die Witwe von Sarepta genannt wird, sahen wir schon; das erklärt sich aber wohl daraus, daß das die bekanntesten alttestamentlichen Beispiele waren, in denen Heiden von Israeliten Hilfe erfahren hatten. Eher mag man es beachtenswert finden, daß unter den Hörern der Feldrede 6, 17 die von Mark. 3, 8 genannten Bewohner von Galiläa, Idumäa und Peräa weggelassen und nur die von Judäa, Jerusalem, Tyrus und Sidon genannt werden; das könnte in der That auf ein stärkeres Interesse an diesen Gegenden hinweisen.

Daß das in der Apostelgeschichte ebenso sein wird, ist bei der Identität des Verfassers beider Schriften eigentlich von vornherein zu erwarten und selbstverständlich; da es indes für die Frage nach seiner Heimat in der That nicht unwichtig sein wird, will ich doch kurz darauf eingehen. Der erste Teil der Apostelgeschichte spielt auch in Jerusalem, Samaria und in dem Küstenstrich am Meer von Gaza bis Cäsarea; aber daneben erscheinen im zweiten doch noch die verschiedensten anderen Städte und Gegenden in Kleinasien, Griechenland und Italien. Tritt unter ihnen allen nun wirklich Antiochia so hervor, daß man es für die Heimat des Verfassers der Apostelgeschichte erklären muß?



ZURHELLEN stellt als die hier entscheidenden Beobachtungen (nach HARNACK) die folgenden zusammen: „in der Liste der sieben hellenistischen Gemeindepfleger in Jerusalem 6, 5 wird nur bei einem Nikolaus der Heimatort genannt: *Νικόλαον προσή- λυτον Ἀντιοχέα*. 11, 19 berichtet als Ergebnis der 6 ff. erzählten Vorgänge in Jerusalem (Stephanus' Verfolgung) die Begründung der antiochenischen Gemeinde. Dabei wird die Herkunft der Gründer 11, 20 angegeben (*ἄνδρες Κύριοι καὶ Κυρηναῖοι*), worüber wohl nur ein mit der Gemeindegeschichte näher vertrauter Bescheid wufste. Auch ist in dem Bericht etwas wie persönlicher Stolz, ein gewisser Lokalpatriotismus nicht zu verkennen, wenn besonders hervorgehoben wird, daß anderwärts nur Juden bekehrt wurden, in Antiochia dagegen auch Hellenen, und wenn dem hinzugefügt wird: *καὶ ἦν χεῖρ κυρίου μετ' αὐτῶν πλ.*, und daß dieser Erfolg auch offiziell von Jerusalem anerkannt wurde (11, 22—24. So wird auch Antiochia in der Adresse des Schreibens der Apostel neben Syrien noch besonders genannt). Die Überführung des Paulus nach Antiochia 11, 25 ff. verknüpft den ersten Teil der Acta mit dem zweiten: die Gemeinde von Antiochia, deren Gründung das Ergebnis der von Jerusalem ausgehenden Entwicklung des Christentums war, und die Operationsbasis für den Helden des zweiten Teils, den Missionar der Heidenwelt. Die erste Missionsreise (13, 1 ff.) wird als antiochenische Unternehmung dargestellt, worauf bei der Heimkehr 14, 26 noch einmal hingewiesen wird. Die antiochenische Gemeinde ist es weiter, die das Apostelkonzil durch Sendung des Paulus und Barnabas veranlaßt (15, 1 ff. 30 ff.). So steht Antiochia im Mittelpunkt und gewinnt eine Bedeutung, die aus den Paulusbriefen nicht erschlossen werden konnte und das persönlich begründete Interesse des Verfassers für diese Stadt verrät, von der er — auch nicht ohne Stolz — zu berichten weiß, daß dort der Christenname zuerst geprägt wurde (11, 26). Besondere Lokalkennntnis und Lokalinteresse verrät auch die namentliche Aufzählung der Propheten und Lehrer, die der antiochenischen Gemeinde angehörten (13, 1 ff.), zumal die beigefügten Personalnotizen zeigen den Ortskundigen. Wer sonst als ein Antiochener weiß und interessiert sich dafür, daß *Συμεών* den Spitznamen *Νίγερ* hatte, daß *Λούκιος* ein Cyrenäer war und *Μαρτὶν* ein Jugendgefährte des Herodes? Und wer erfuhr davon, daß neben den berühmten Männern

Paulus und Barnabas noch andere Evangelisten in Antiochia tätig waren, wenn er nicht eben in Antiochia persönlich bekannt war? .... Was act. 15, 37 ff. über den Streit zwischen Paulus und Barnabas berichtet, war auch kaum außerhalb Antiochias in Erfahrung zu bringen, und so begreiflich es ist, daß ein Antiochener, der auch an Barnabas besonderes Interesse hatte, die Episode berichtet, so auffallend wäre dies bei einem, der davon nur zufällig aus Erzählungen des Paulus oder aus Quellschriften erfuhr“ (59f.). Ich muß zunächst dieses letztere bestreiten; die Episode konnte, ja mußte auch ein anderer berichten, wenn er erklären wollte, daß auf der sog. zweiten Missionsreise Barnabas Paulus nicht begleitete, zumal wenn er den Vorfall in Antiochia Gal. 2, 11 ff. nicht erzählen wollte. Weiterhin, daß Antiochia als Operationsbasis des Paulus erscheint, entsprach einfach den Tatsachen; welche Bedeutung es auch für ihn selbst hatte, geht ja daraus hervor, daß er im Galaterbrief, der meiner Überzeugung nach unter andern an Bewohner des pisidischen Antiochias gerichtet war, doch von dem syrischen als Antiochia schlechthin spricht. Wenn endlich an manchen Stellen allerdings ein besonderes Interesse für diese Gemeinde, eine besondere Vertrautheit mit ihrer Geschichte unverkennbar ist, so erklärt sich das wohl daraus, daß, wie ich nach anderen anderwärts (vgl. Paulus I, 187f. 214f. 218ff., Die Apostelgeschichte 30ff.) gezeigt zu haben glaube, in c. 6 und 11 und dann wieder in 13 ff. zwei Quellen benutzt sind, von denen die erste sicher ein besonderes Interesse für Antiochia hatte. Von der zweiten ist es nicht so deutlich; doch würde sich die bekannte Lesart von D und anderen zu 11, 28: *συνεστραμμένον δὲ ἡμῶν*, die nicht ursprünglich sein kann, am einfachsten erklären, wenn die wahrscheinlich schon von Julius Africanus (*Mal, Nova patr. bibl.* IV, 1, 270), Eusebius (*h. e.* III, 4, 7) und anderen bezeugte Tradition, Lukas sei Antiochener gewesen, nicht nur alt, sondern zutreffend wäre. Aber über die Heimat des Verfassers der Apostelgeschichte und des Lukasevangeliums wäre damit noch gar nichts ausgemacht; denn der ist, wie ich auch gegenüber HARNACK nachgewiesen zu haben glaube, von dem Verfassers der Wirquelle, und das war allerdings Lukas, zu unterscheiden. Daß aber auch er Antiochener gewesen sei, läßt sich aus seinen sonstigen geographischen Interessen, die wir vorhin kennen gelernt haben, nicht entnehmen. Ja wenn ZURHELLEN sagt: „war er Antiochener,

so ist auch sein Interesse für den phönizisch-palästinischen Küstenstrich, wie für Samaria wohl verständlich; es ist das ja die Verbindungslinie zwischen Antiochia und Jerusalem, und die Verlegung des Schwerpunkts der Wirksamkeit Jesu nach Süden entspricht dann durchaus dem Gesichtskreis des Verfassers“ (60f.) — so muß ich leider gestehen, daß mir diese Argumentation selbst nicht recht verständlich ist. Daß der Verfasser außer für Antiochia auch für Palästina und seine Hauptstadt Interesse haben mußte, daß begreife ich, aber warum die Verbindungslinie zwischen beiden nur über den phönizisch-palästinischen Küstenstrich und Samaria, warum sie nicht auch über Galiläa gezogen werden konnte, das verstehe ich nicht, und daher auch nicht, warum der Schwerpunkt der Wirksamkeit Jesu nach Süden verlegt werden mußte. Außerdem haben wir ja früher schon gesehen, daß diese Verschiebung ganz andere Gründe gehabt hat.

Auch wenn ZURHELLEN nachträglich noch damit den syrischen Ursprung der Apostelgeschichte beweisen will, daß sich solche symbolartige Formeln wie dort (4, 10. 27. 10, 38ff. 13, 26ff.) außer bei Paulus (I. Kor. 15, 3) nur noch bei Ignatius fänden, so trifft das nicht zu. Wie ich an anderer Stelle (Die Anfänge eines Symbols im neuen Testament, NklZ 1895, 327ff.) ausführlich gezeigt habe, finden sich solche Formeln auch im ersten Petrus- (3, 19ff.) und den Pastoralbriefen (II. Tim. 2, 8. 4, 1), und diese sind der wohl übrigens nur act. 13 vorausgesetzten viel ähnlicher als die bei Ignatius. Auch auf diese Weise läßt sich also die antiochenische Herkunft des Verfassers der Apostelgeschichte nicht sicherstellen.

Ja selbst wenn man zugeben wollte, was keineswegs bewiesen, ja, wie wir später sehen werden, nicht einmal wahrscheinlich ist, daß der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte aus Antiochia stammte, so würde daraus noch nicht folgen, was ZURHELLEN daraus schließt. Denn was war das? Die Heimat des dritten Evangelisten ist die Heimat nicht des vierten Evangelisten — das könnte man in der Tat wegen jener Übereinstimmung des geistigen Milieus, von der vorhin die Rede war, sagen —, sondern des vierten Evangeliums, — das ist aber eine einfache *quaternio terminorum*. Mit anderen Worten: wenn das dritte Evangelium trotz der angeblich antiochenischen Herkunft seines Verfassers nicht in Antiochia ge-

schrieben zu sein braucht (und das ist in der Tat ZURHELLEN'S Meinung), dann braucht das auch nicht vom vierten zu gelten, mag sein Verfasser immerhin aus derselben Gegend wie der des dritten stammen. Man kann es vielleicht für wenig wahrscheinlich erklären, daß beide ihre Heimat verlassen und anderwärts geschrieben haben sollten; aber unmöglich ist es nicht. Die natürlichste Annahme wäre wohl, daß beide aus derselben Gegend nicht nur stammen, sondern in ihr zugleich auch geschrieben haben; welche das aber gewesen sein dürfte, können wir erst später untersuchen.

Wenden wir uns jetzt b) dem zweiten Beweise ZURHELLEN'S für den syrischen Ursprung des Johannesevangeliums zu, so besteht er in den Berührungen desselben mit den Ignatianen. Wir sahen oben, daß dieselben nicht Abhängigkeit der Ignatianen vom Johannesevangelium, sondern nur (wenigstens an einer Stelle) Gleichzeitigkeit beider bewiesen; beweisen sie auch Gleichheit des Entstehungsortes?

Man wird allerdings nicht annehmen können, daß Ignatius alle johanneischen Ideen, die sich bei ihm finden — von einigen wäre es ja denkbar —, erst auf seiner Reise durch Kleinasien in sich aufgenommen habe. „Denn was Ignatius gibt, sind nicht aufgelesene Brocken einer kürzlich ihm bekannt gewordenen Denkweise, sondern längst verarbeitet und zum geistigen Eigentum geworden, mit dem er nicht ohne eine gewisse, wenigstens formale Originalität schaltet“ (ZURHELLEN 63). Man kann es auch mindestens nicht beweisen, daß Ignatius früher anderswo gelebt und von dort diese Anschauungen mitgebracht habe; wenigstens so weit sie sich auf die kirchlichen Ämter beziehen, haben sie vor allem eben in Syrien, nämlich in der syrischen Didaskalie, weiter gewirkt. Aber auf zwei bzw. drei andere Weisen lassen sich jene Übereinstimmungen zwischen den Ignatianen und dem Johannesevangelium doch schon hier erklären, ohne daß daraus auf syrischen Ursprung auch für dieses geschlossen werden müßte.

ZURHELLEN macht selbst darauf aufmerksam, daß die christologische Terminologie, in der sich Johannes, Ignatius und auch Justin bewegen, keine genuin christliche Schöpfung sei, daß es sich dabei vielmehr nur um die Anwendung längst geprägter, in der hellenistischen Religionswelt geläufiger Denkformen auf das Verständnis Christi handle. Dann aber kann



man daraus, daß diese Denkformen in verschiedenen Schriften verwendet werden, auch nicht auf den gleichen Entstehungsort derselben schließen.

Freilich einzelne Anschauungen, die wir bei Johannes und Ignatius finden, sind doch damit noch nicht erklärt und wohl auch nicht unabhängig voneinander entstanden. Aber hier könnte man ja zunächst annehmen, daß sie von Antiochia nach Kleinasien (das nach dem Obigen neben Syrien allein als Entstehungsort des Johannesevangeliums in Betracht kommen kann) gedrungen seien; ja man könnte für diese Annahme noch anführen, daß die genauere Kenntniss des Lebens und der Lehre Jesu, die Paulus noch nicht gebracht hatte, nach Kleinasien natürlich auf diesem natürlichen Wege über Syrien gekommen sein müßten. Oder die Sache liegt umgekehrt: jene besonderen Ideen sind von Kleinasien aus nach Syrien gedrungen; sie sind vorher schon anderwärts vorhanden gewesen, und dort kann dann auch das Johannesevangelium entstanden sein.

Natürlich ist mit alledem der syrische oder genauer antiochenische Ursprung des Johannesevangeliums noch nicht ausgeschlossen; wohl aber müßten wir ihn leugnen, wenn sich für die zweite, heutzutage allein noch in Betracht kommende und viel weiter, als die bisher besprochene, verbreitete Meinung triftige Gründe anführen lassen, für die Meinung, daß das Johannesevangelium in Ephesus oder wenigstens in der Nähe entstanden ist. Wie steht es also damit?

2. Es ist a) die Apostelgeschichte, die mir im Unterschied von ZURHELLEN auch für das Johannesevangelium nach Ephesus zu weisen scheint. Daß sie nämlich dort entstanden sei, haben schon KÖSTLIN (Der Ursprung und die Komposition der synoptischen Evangelien 1853, 294 ff.), OVERBECK (Die Apostelgeschichte 1870, LXVIII f.), vorübergehend PFLEIDERER (Das Urchristentum 1887, 612 f., anders<sup>2</sup> I, 548) und neuestens besonders HARNACK (Lukas 106 ff., anders noch Chronologie I, 249) behauptet — freilich zum Teil auf ungenügende Gründe hin.

So kann man natürlich α) hier, wo dessen Herkunft erst festgestellt werden soll, nicht mit dem ephesinischen Ursprung des Johannesevangeliums für den des dritten und der Apostelgeschichte argumentieren. Ebenso wenig kann man daraus, daß Marcion und Justin das Lukasevangelium kennen, schließen, daß es in Kleinasien entstanden sein müsse; denn so wenig wie

vom Johannesevangelium, wissen wir von dem des Lukas, wo die Genannten mit ihm bekannt wurden.

Auch wenn man  $\beta$ ) darauf hingewiesen hat, daß in der Apostelgeschichte mehrfach Johannes erwähnt, aber nur gleichsam als blinder Passagier eingeschmuggelt wird, so könnte das nur dann den ephesinischen Ursprung der Schrift wahrscheinlich machen, wenn derselbe für das Johannesevangelium bereits feststände und Johannes deshalb mindestens als in Ephesus bekannt angesehen werden müßte, oder wenn wir bereits sicher wüßten, daß er später dort gewesen sei. Und auch dann ließe sich damit der ephesinische Ursprung der Apostelgeschichte, wie gesagt, nur wahrscheinlich machen; es bliebe nämlich möglich, daß jene Erwähnungen des Johannes in der Apostelgeschichte sich nur daraus erklärten, daß ihr Verfasser von einer Missionstätigkeit des Johannes in späterer Zeit wußte. Hat man doch sogar behauptet, daraus, daß die Apostelgeschichte in der Abschiedsrede des Paulus an die Ältesten von Ephesus (20, 18 ff.) nicht auf Johannes hinweist, gehe hervor, daß ihr Verfasser von einem späteren Aufenthalt desselben dort nichts gewußt habe; aber diese Schlusfolgerung wird sich uns später als nicht haltbar erweisen. Ebenso wenig ist es freilich die Behauptung, das Interesse des Verfassers für den Evangelisten Philippus und seine weissagenden Töchter weise nach Kleinasien; denn wir werden ebenfalls später sehen, daß diese weissagenden Töchter dem Apostel Philippus, der in Hierapolis in Phrygien gewohnt hatte, erst viel später beigelegt worden sein dürften.

So bleibt  $\gamma$ ) von den Beweisen für den ephesinischen Ursprung der Apostelgeschichte nur der eine übrig, daß ihr Verfasser für diese Gemeinde ein besonderes Interesse gehabt haben muß. Nicht nur daß er die Abschiedsrede an ihre Vertreter, deren Tatsache ihm wohl überliefert war, zu einer Abschiedsrede überhaupt ausgestaltet hat, nicht nur daß er sich in ihr vielleicht — sicher ist die Sache nicht; die Ankündigung von Irrlehrern kann auch allgemeinen Erfahrungen entnommen sein — mit der späteren Geschichte der Gemeinde vertraut zeigt; vor allem beweisend ist die Tatsache, daß er sich überhaupt so eingehend mit ihr und dem Aufenthalt des Paulus daselbst beschäftigt. Denn dazu hatte er nach dem Plan seines Buches eigentlich keine Veranlassung. Er wollte vor allem die Ausbreitung des Christentums von Jerusalem bis

Rom schildern; so machte er alles, was diesem Fortschritt nicht diente, kurz ab: die zweite Reise des Paulus durch Kleinasien, den dritten Besuch in Jerusalem, den größten Teil der sog. dritten Missionsreise. Nur der Aufenthalt in Ephesus, wo doch auch schon vorher eine Gemeinde bestand, wird ausführlicher als der in irgend einer andern Stadt geschildert; das weist allerdings auf ein besonderes Interesse, das der Verfasser für sie hatte, hin. Dafs er deshalb dort geschrieben habe, ist ja nicht notwendig, aber doch das Wahrscheinlichste; denn was man dagegen und für einen andern Entstehungsort der Apostelgeschichte geltend gemacht hat, schlägt nicht durch. HARNACK selbst urteilte früher, die Nichtbenutzung der paulinischen Briefe sei unbegreiflich, wenn der Verfasser in Kleinasien, Griechenland, Mazedonien oder Rom geschrieben haben sollte; aber erstens steht, wie ich schon oben sagte, die Voraussetzung, von der er ausgeht, noch gar nicht fest. Es ist doch vielleicht nicht zufällig, dafs *πορθεῖν* nur dreimal im ganzen neuen Testament vorkommt, Gal. 1, 13. 23 und act. 9, 21, und immer von der Verfolgung der Gemeinde durch Paulus. Namentlich aber hat Lukas den ersten Korintherbrief benutzt, wenn, wie ich nicht zweifle (vgl. meine religionsgeschichtliche Erklärung des neuen Testaments 187f.), 22, 19f. der ausführlichere Text der ursprünglichere ist. Zweitens darf man doch wohl fragen, wo die Apostelgeschichte eigentlich entstanden sein soll, wenn es weder in Kleinasien, noch in Griechenland, Mazedonien oder Rom war, und drittens kann das gewifs an einem dieser Orte gewesen sein, auch wenn sie die paulinischen Briefe nicht benutzt haben sollte. Sie galten ja noch nicht als Autorität, und ohne diese Quelle hat auch später und anderwärts noch mancher die Ausbreitung des Christentums (denn darum handelt es sich) schreiben zu können gemeint. Auf diese Weise läfst sich also die These, dafs die Apostelgeschichte in Kleinasien, Griechenland, Mazedonien oder Rom entstanden sei, nicht widerlegen, ebensowenig aber läfst sich für die letztere Meinung, die in neuerer Zeit allein ausdrücklich vertreten worden ist, etwas Durchschlagendes geltend machen. Wenn nämlich 28, 15 Appii Forum und Tres Tabernae als bekannt gelten, so brauchten sie in diesem Zusammenhange in der Tat nicht näher bezeichnet zu werden; wenn 20, 28 Presbyter und Episkopen als identisch angesehen werden, so mochte das auch anderwärts, als in Rom, der Fall sein, und ebenso konnte der Verfasser der

Apostelgeschichte die Archäologie des Josephus anderwärts benutzen, als dort, wo sie allerdings zuerst erschien. Am wahrscheinlichsten (mehr kann man nicht sagen) bleibt es also doch, daß zunächst die Apostelgeschichte, von der bisher allein die Rede gewesen ist, in Ephesus entstand; am wahrscheinlichsten ist es dann aber auch, daß dasselbe vom Lukasevangelium galt. Zwar läßt sich aus ihm selbst kein besonderes Interesse für Ephesus beweisen; denn wenn hier schon eine Überschätzung des Täufers bekämpft werden sollte, so braucht sich das doch nicht gerade gegen die Johannesschule in Ephesus zu richten. Aber die nächstliegende Annahme bleibt es allerdings, daß auch das dritte Evangelium in Ephesus entstand und ebenso, da zwischen beiden Lukasschriften und dem vierten Evangelium die bekannten Berührungen bestehen, daß dasselbe auch von diesem gilt.

b) Wenn die Apokalypse von demselben Verfasser wie das vierte Evangelium stammte (daß dieses das nicht behauptet, sahen wir ja), so würde es wieder am nächsten liegen, anzunehmen, daß, wie zweifellos jene, so auch dieses in oder bei Ephesus geschrieben sei. Indes jene Voraussetzung ist, obwohl sie bekanntlich auch HARNACK noch macht, sicher ganz unhaltbar. Zwar den Unterschied des Sprachgebrauchs und Stils, der außerdem, wie wir gleich sehen werden, kein absoluter ist, könnte man sich ja auf verschiedene Weise erklären, am besten durch die Annahme, daß der Verfasser sein Evangelium von einem andern überarbeiten liefs; aber der theologische Standpunkt beider Schriften ist namentlich in eschatologischer Beziehung so entgegengesetzt, daß ihn derselbe Mann auch nacheinander nicht wohl einnehmen konnte. Und doch bestehen, wie eben schon angedeutet, mit Bezug auf Form und Inhalt zwischen beiden Schriften gewisse Berührungen, die verhältnismäßig am vollständigsten wohl BOUSSET zusammengestellt hat (Die Offenbarung Johannis<sup>6</sup> 177 ff.).

Freilich kommen a) von den von ihm angeführten Berührungen im Sprachgebrauch diejenigen natürlich überhaupt nicht in Betracht, zu denen sich auch bei anderen Schriftstellern Parallelen finden — und das sind mehr, als es bei BOUSSET den Anschein gewinnt. So findet sich *δείκναι* in dem feierlichen Sinne des Offenbarens doch wohl auch Matth. 16, 21 (*ἀπὸ τότε ἤρξατο Ἰησοῦς δείκναι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι δεῖ*



αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν κτλ.), act. 10, 28 (καὶ μοὶ ὁ θεὸς ἔδειξεν μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον), I. Tim. 6, 15 (μέχρι τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν καιροῖς ἰδίοις δείξει ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης); κείσθαι im Sinne von *positum esse*, um von anderen Stellen abzusehen, so gut wie Joh. 20, 12, auch Luk. 23, 53; *νύμφη* auch Matth. 10, 35, Luk. 12, 53. Bei den anderen Ausdrücken und Verbindungen aber, die sich wirklich innerhalb des neuen Testaments nur in der Apokalypse und der sonstigen johanneischen Literatur finden, kann das auf Zufall beruhen, oder es würde nur etwas besagen, wenn erst auf andere Weise die gleiche Herkunft der genannten Schriften festgestellt wäre.

Das ist nun aber auch dadurch nicht zu erreichen, daß man β) auf gewisse Ausdrücke hinweist, die sonst in diesem Sinne nicht überall gebräuchlich gewesen sein werden, deren Vorkommen hier also auffallen könnte. Denn der Begriff *λόγος* findet sich, auf Christus angewendet, nicht nur in der Apokalypse (wo die Stelle 19, 13 für später zu halten, ich keinen genügenden Grund sehe) und im Johannesevangelium und ersten Johannesbrief, sondern auch bei Ignatius (*Magn.* 8, 2) — ebenso der Ausdruck *ἑὸς ζῶν* oder *ζωῆς* (*Rom.* 7, 2). Das Bild des Hirten für Christus begegnet uns, wie wir schon sahen, auch im Hebräer- (13, 20) und ersten Petrusbriefe (2, 25. 5, 4), ebenso das des Lammes hier (1, 19) und in der Apostelgeschichte (8, 32). Allerdings wird Jesus an diesen beiden Stellen nur mit einem Lamm verglichen (in der Apostelgeschichte wird ja einfach Jes. 53 zitiert), während er in der Apokalypse und im Johannesevangelium so heißt; aber in jener wird der Ausdruck *ἀρχιων*, im Evangelium, wie an den beiden zuerst genannten Stellen, der andere *ἀμνός* gebraucht. Eher könnte es daher auffallen, worauf JÜLICHER aufmerksam macht: „als der Sieger wird Christus im Neuen Testament nur Joh. 16, 33 und in der Apokalypse gefeiert; das Siegertum des Christen wiederum betonen nur I. Joh. und Apoc.“ (241). Ebenfalls JÜLICHER erinnert für apoc. 2, 23 (ihre Kinder) an II. Joh. 1. 4, für apoc. 2, 24 (diese Lehre) an II. Joh. 10. Aber der erstere Ausdruck wird wohl in der Apokalypse im eigentlichen, im zweiten Johannesbriefe im übertragenen Sinne gebraucht, und daß von dieser Lehre nur an diesen beiden Stellen die Rede ist, kann doch sicher Zufall sein. So sind

γ) erst die rein sachlichen Berührungen wirklich beweisend. Zwar die Ähnlichkeit zwischen apoc. 2, 17 (ich will ihm von dem verborgenen Manna geben) und Joh. 6, 30f. (was tust du? unsere Väter haben das Manna in der Wüste gegessen) möchte ich dazu noch nicht rechnen, auch nicht die zwischen apoc. 2, 27 (wie auch ich empfangen habe von meinem Vater) und Joh. 10, 18 (dieses Gebot habe ich von meinem Vater empfangen). Eher könnte man schon apoc. 12, 8 (für den Drachen und seine Engel fand sich kein Platz mehr im Himmel) und Joh. 12, 31 (jetzt wird der Herrscher dieser Welt herausgeworfen werden) vergleichen, sowie apoc. 21, 22 (einen Tempel sah ich nicht in dem neuen Jerusalem) und Joh. 4, 21 (es kommt die Zeit, da ihr weder auf diesem Berge noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet). Vor allem aber scheint es mir bemerkenswert zu sein, daß, wie ja auch schon hervorgehoben wurde, apoc. 1, 7 und Joh. 19, 37 in dem Zitat aus Sach. 12, 10 דבר gegen die LXX richtig mit *ἐξεκέντησαν* übersetzt wird. Wenn es nämlich Barn. 7, 9 heisst: *ὄψονται αὐτὸν τότε τῇ ἡμέρᾳ τὸν ποδῆρῳ ἔχοντα τὸν κόκκινον περὶ τὴν σάρκα, καὶ ἐροῦσιν· οὐχ οὗτός ἐστιν ὃν ποτε ἡμεῖς ἐσταυρώσαμεν ἐξουθενήσαντες καὶ κατακεντήσαντες καὶ ἐμπύσαντες* —, so ist das vielleicht gar kein Zitat aus Sach. 12: jedenfalls wird da eben *κατακεντεῖν*, nicht *ἐκκεντεῖν* gebraucht. Dieser Ausdruck findet sich erst wieder bei Justin (*ap.* I, 52. 87 E, *dial.* 32. 249 C), von dessen Beziehungen zum Johannesevangelium schon die Rede war und gleich wieder sein wird. Und da nun auch die Übersetzungen des Aquila, Symmachus und Theodotion, selbst die letzte, aber vielleicht früheste von ihnen, nicht in Betracht kommen, bleibt es in der Tat bemerkenswert, daß dieses selbe griechische Äquivalent, und nicht nur dieses, sondern zugleich diese zwar nicht genau entsprechende, aber doch im allgemeinen gleiche Deutung nur in der Apokalypse und im Johannesevangelium vorkommt. Was sich aus anderen Gründen schon als wahrscheinlich ergab, dürfte sich mithin hier als sicher erweisen — daß nämlich Apokalypse und Johannesevangelium aus derselben Gegend stammten, und also auch dieses in oder bei Ephesus geschrieben wurde. Denn wenn sich auch zu den Ignatianen Beziehungen fanden, so waren sie doch weniger auffällig, und sind diese Briefe erheblich später als das Lukas-evangelium, die Apostelgeschichte und die (gegen Ende der Regierung Domitians geschriebene) Apokalypse; außerdem finden

wir auch später noch in der Nähe von Ephesus Spuren des Johannesevangeliums, die die über dessen Herkunft vorgetragene Meinung bestätigen dürften. Da von diesen Spuren schon oben die Rede gewesen ist, braucht hier nur kurz daran erinnert zu werden.

c) Wir sahen früher, daß der Polykarpbrief und der erste bzw. der erste und zweite Johannesbrief ungefähr in dieselbe Zeit gehören müssen; jetzt können wir in der damals konstatierten Beziehung zwischen beiden auch noch eine nachträgliche Bestätigung dafür finden, daß die johanneische Literatur in der Nähe der Heimat Polykarps, also Smyrnas, entstanden ist. Wie es sich erklärt, daß der Brief des letzteren nicht stärker von der johanneischen Literatur beeinflusst ist, wird sich später zeigen.

d) Wenn Papias, wie wir sahen, das Johannesevangelium kennt, so läßt sich aus der Aufzählung der Jünger in seinem Proömium natürlich nicht schließen, daß gerade sie, die zugleich im Johannesevangelium eine Rolle spielen, auch sonst in und bei Hierapolis bekannt waren. Gehört das Johannesevangelium nach Ephesus, so darf man allerdings daraus entnehmen, daß sie auch vorher schon dort einigermaßen bekannt gewesen seien, aber hier suchen wir eine Bestätigung jener Annahme. Sie ist indes damit gegeben, daß Papias das Johannesevangelium selbst kennt; Hierapolis ist ja wieder nicht allzuweit von Ephesus entfernt.

Endlich e) Justin kennt ebenfalls das Johannesevangelium; wir wissen aber nicht, wo er es kennen lernte, ob schon in Ephesus oder erst in Rom. So ist aus ihm eine Bestätigung der über den Entstehungsort des Johannesevangeliums aufgestellten Theorie nicht zu entnehmen; wir bedürfen einer solchen ja wohl aber auch kaum mehr.

Immerhin würde sie sich ungesucht darbieten, wenn sich ergeben sollte, daß der Apostel Johannes, mochte er nun der Verfasser des Evangeliums sein oder nicht, wenigstens später in Ephesus gelebt hätte. Denn dann hätte er doch offenbar dort, wo er bekannt war, am ehesten in der verblühten Weise, wie das im Evangelium geschieht, bezeichnet werden können. Ja dann würden wir nicht nur die ersten zwanzig Kapitel, von denen in diesem Abschnitt bisher allein die Rede war, sondern auch das Nachtragskapitel in oder bei Ephesus entstanden denken

müssen. Auf Rom, wo es noch BACON geschrieben sein läßt, deutet nämlich, nachdem sich die Tendenz, Petrus auf Kosten des Johannes zu verherrlichen, als eingetragen erwiesen hat, nichts mehr hin. Es fragt sich also: wie steht es mit jenem ephesinischen Aufenthalt des Johannes? Das wird aber besser im Zusammenhange mit der Frage nach dem Verfasser des Johannesevangeliums untersucht werden, die uns überhaupt viel länger als die beiden bisher besprochenen beschäftigen wird und der wir uns jetzt zuwenden.

### 3. Der Verfasser.

Wie bei den beiden anderen bisher besprochenen Fragen, so könnten wir auch hier auf die Tradition zurückgreifen und fragen: was sagt sie über den Verfasser des vierten Evangeliums? Indes richtiger wird man hier von dem sog. Selbstzeugnis des Johannesevangeliums in dem Sinne ausgehen, daß man zunächst einmal zusieht, was dieses über seinen Ursprung sagt.

Ich rede hier noch nicht von den Stellen, aus denen man auf einen Augenzeugen und Jünger Jesu, ja speziell Johannes nur geschlossen hat, und komme auch nicht noch einmal auf diejenigen zurück, in der sich der Verfasser ausdrücklich als einen Augenzeugen bezeichnen soll. Denn das: wir sahen seine Herrlichkeit 1, 14 —, so zeigte sich bereits, war nicht so zu verstehen, und wäre das auch der Fall gewesen, so würde doch damit noch kein einzelner als Verfasser bezeichnet worden sein. So kann erst 19, 35 verstanden werden; denn daß hier mit dem *ἑωρακός* der vorher erwähnte Lieblingsjünger gemeint ist, sahen wir ja schon. Aber *μεμαρτύρηκεν* könnte an sich auch, wie das *μεμαρτύρηκα* 1, 34 bedeuten: er hat es mündlich bezeugt, ohne daß Johannes also als Verfasser des Evangeliums bezeichnet würde. Ja dann erst, wenn der Zeuge von dem Verfasser unterschieden würde, wäre es recht verständlich, daß dann gesagt wird: *ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία* und danach noch: *καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει* — denn das *ἐκεῖνος* kann man nur auf den *ἑωρακός* beziehen, nicht etwa auf Jesus oder Gott. Sind der Zeuge und der Verfasser identisch, so konnte er, daß sein Zeugnis wahr sei, doch immer nur in dem Sinne beteuern, daß er sich bewußt oder überzeugt war, die Wahrheit zu reden; daß sein Zeugnis wahr sei, konnte er also eigentlich



und genau genommen nicht aufser und vor dem andern behaupten, dafs er sich der Wahrheit seiner Aussage bewußt wäre. Aber uneigentlicher, ungenauer Weise war das wohl doch möglich; ja das *ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία* konnte durch das *ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῶς λέγει*, obwohl es mit *καὶ* angeschlossen wird, eben erklärt werden sollen. Auch die Schlufsworte: *ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε* passen zu dem Vorhergehenden wohl besser, wenn unter dem *ἐκεῖνος* zugleich der Verfasser verstanden wird — und jedenfalls hat das Ganze der Interpolator, der Kap. 21 hinzugefügt hat, so aufgefaßt. Denn er sagt in V. 24 von dem langlebenden Jünger, d. h. Johannes ausdrücklich: *οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα* — und damit ist, wie wir schon sahen, nicht nur Kap. 21, sondern auch das Vorhergehende gemeint. Freilich zeigte sich auch bereits, dafs wenigstens Kap. 21 nicht von Johannes geschrieben sein konnte; von den vorangehenden Kapiteln läßt es sich natürlich nur annehmen, wenn dieser überhaupt lange genug und zwar in oder bei Ephesus gelebt hat, wo nach 94 das Johannesevangelium entstanden ist. Das ist also zunächst zu untersuchen, und damit wird zugleich die am Schluß des vorigen Abschnitts aufgeworfene Frage wieder aufgenommen; wie sie aber auch zu beantworten sei, jedenfalls liefse sich aus diesem Selbstzeugnis des Evangeliums, mag es nun glaubwürdig sein oder nicht, die spätere Tradition über den johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums erklären.

## I.

Auch hier könnte man erst die Tradition befragen, aber richtiger wird es wohl doch sein, von dem Evangelium selbst auszugehen. Denn einmal ist von den in Betracht kommenden Stellen eben schon die Rede gewesen, und dann dürfte es auch im allgemeinen methodischer sein. Man scheut sich freilich, in diesem Zusammenhange diesen Ausdruck zu gebrauchen, da hier immer wieder das umgekehrte Verfahren, den Prozeß über den Kopf der Beteiligten hinweg zu führen, wie es HARNACK (Chronologie 675) ausdrückt, als das allein richtige bezeichnet wird, wie ja auch sonst heutzutage oft Methodelosigkeit als die wahre Methode proklamiert wird; aber dadurch wird die eine noch nicht zu der andern. Ich frage also,

1. liegt in jenen Stellen Joh. 19, 36. 21, 24 nicht unter allen Umständen, daß Johannes, auch wenn er nicht der Verfasser des Evangeliums sein sollte, doch wenigstens so lange gelebt und sich später in oder bei Ephesus aufgehalten hat? Man wird selbst das letztere nicht ohne weiteres behaupten dürfen. Johannes konnte in Ephesus so bekannt sein, daß er nur in der eben wieder erwähnten verblühten Weise eingeführt zu werden brauchte, auch wenn man — denn daran müßte man trotz OVERBECK-BERNOULLI unter allen Umständen festhalten — nur angenommen hatte, er habe da gelebt, wenn diese Annahme aber eine irrige war und auf einer Verwechslung dieses mit einem andern Johannes beruhte; daß man ihn nur deshalb (wie SCHWARTZ will) nach Ephesus gebracht hätte, weil man in Nachahmung des antiken Heroenkults dort einen Apostel hätte haben wollen, das ist wohl weniger leicht denkbar.

Verwechslungen der angegebenen Art dagegen sind gerade in altchristlicher Zeit verschiedentlich vorgekommen; es fragt sich nur, ob sie wirklich der hier angenommenen entsprechen.

Das ist offenbar nicht der Fall, wenn a) der Herrenbruder Jakobus später zu einem der zwölf Jünger wurde; denn das ist im Hebräer- und Protevangelium des Jakobus noch nicht eingetreten; auch Irenäus verwechselt nur einmal (*adv. haer.* III, 12, 15) den Herrenbruder mit dem Zebedaiden; hier aber befinden wir uns doch in einer früheren Zeit.

Um so mehr würde b) die Überweisung der weissagenden Töchter des Evangelisten Philippus act. 21, 9 an den Apostel dieses Namens entsprechen, die sich wenigstens schon bei Papias finden soll. Indes das ist nicht ganz sicher. Allerdings sagt Eusebius, *h. e.* III, 39, 9: τὸ μὲν οὖν κατὰ τὴν Ἱεράπολιν Φίλιππον τὸν ἀπόστολον ἅμα ταῖς θυγατρῶσι διατρίψαι, διὰ τῶν πρόσθεν (nämlich 31, 2 ff.) δεδύλωται ὥς δὲ κατὰ τοὺς αὐτοὺς ὁ Παπίας γενόμενος διήγησιν παρεληφέναι θαυμασίαν ἐπὶ τῶν τοῦ Φιλίππου θυγατέρων μνημονεῖν, τὰ νῦν σημειωτέον —, aber das τὸν ἀπόστολον fehlt in der syrischen Übersetzung und in der von DE BOOR (Neue Fragmente des Papias, TU V, 2, 1888, 170) veröffentlichten Exzerptensammlung im Codex Baroccianus 142 und könnte in der Tat erst von Eusebius hinzugesetzt worden sein. Ja auch wenn, wie in dem Prolog des Papias, der Apostel gemeint sein sollte, so könnte er doch sehr wohl Töchter gehabt haben; davon, daß auch sie die Gabe der Prophetie besessen

hätten, steht ja hier noch nichts. Das ist erst, wenigstens in gewisser Weise, bei Polykrates der Fall, der nach Eusebius, *h. e.* III, 31, 3 unter den Lichtern Asiens an erster Stelle nannte: *Φίλιππον τὸν τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ὃς κεκοίμηται ἐν Ἱεραπόλει, καὶ δύο θυγατέρες αὐτοῦ γεγηρακῦναι παρθένοι, καὶ ἡ ἑτέρα αὐτοῦ θυγάτηρ ἐν ἀγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη, ἣ ἐν Ἐφέσῳ ἀναπαύεται* — wenn SCHWARTZ diesen Text hat ändern wollen, so scheint mir dazu kein genügender Grund vorzuliegen. Vielmehr könnte sich hier die Erinnerung erhalten haben, daß der Apostel Philippus nicht vier, sondern drei Töchter gehabt hat; ja CHAPMAN meint sogar, es sei nur von zwei Töchtern die Rede und *ἡ ἑτέρα* bedeute: die eine von ihnen; aber das wird sich nicht beweisen lassen. Von vier weissagenden Töchtern des Philippus in Hierapolis, d. h. nach dem Bisherigen wohl sicher des Apostels, ist erst in dem Dialog des Gajus und Proklus die Rede: diese Zahl und ihr prophetischer Beruf wird also in der Tat von den Töchtern des Evangelisten auf die des Apostels übertragen worden sein. Dagegen daß diesem Töchter nur zugeschrieben worden seien, weil der Evangelist welche hatte oder auch, daß der Evangelist mit seinen Töchtern, aber nun als Apostel, nach Hierapolis versetzt worden wäre, ist wohl dadurch ausgeschlossen, daß Clemens Alexandrinus, *strom.* III, 6, 52 (vgl. Euseb., *h. e.* III, 31, 1) von Töchtern des Apostels Philippus spricht, denen dieser Männer gegeben habe. Denn eine solche Angabe hätte nie gemacht werden können, wenn seine Töchter aus den jungfräulichen Töchtern des Evangelisten oder auch er als Vater derselben aus diesem entstanden wäre. Auch daß sonst sein hierapolitanischer Aufenthalt aus dem des Evangelisten entstanden sei, ist, wenn ihn schon Papias, der selbst aus Hierapolis stammte und dort lebte, voraussetzt, nicht sehr wahrscheinlich, vielmehr wird der Apostel Philippus mit seinen Töchtern wirklich später in Hierapolis gelebt haben und werden aus diesen nur die des Evangelisten geworden sein. Dann hätten wir also auch hier noch keine genau entsprechende Analogie zu dem Vorgang, der den Apostel Johannes nach Ephesus gebracht haben soll.

Aber natürlich ist es möglich, daß er dorthin versetzt wurde, weil man ihn mit einem andern Johannes verwechselte, der dort gelebt hatte. Nur wäre es für diese Annahme wünschenswert, daß sich ein solcher wirklich nachweisen läßt.

Man hat das auf doppelte Weise versucht, zunächst a) indem man den von Eusebius entdeckten Presbyter Johannes für das Urbild des ephesinischen Johannes erklärte: so die meisten unter den neueren Theologen, die diesen nicht für den Apostel halten, darunter, wie ich für diejenigen Kritiker bemerke, die sich meine jetzige, aber schon seit längerer Zeit (vgl. meinen Artikel *The Sojourn of the Apostle John at Ephesus*, AJTh 1905, 643 ff.) eingenommene Stellung nur aus Traditionalismus werden erklären können, früher auch ich selbst (Apostelgeschichte und apostolisches Zeitalter, ThR 1901, 77 f.). Aber war das wirklich eine Entdeckung und keine Erfindung, und weiterhin: ist diese Entdeckung für den vorliegenden Zweck zu brauchen?

α) Wenn ZAHN darauf hinweist, daß Eusebius an seiner Auslegung der Vorrede des Papias noch ein besonderes Interesse hat — er schreibt dem von ihm entdeckten Presbyter Johannes eventuell die Apokalypse zu —, so beweist das doch offenbar nicht, daß diese Auslegung unrichtig ist. Auch dann würde das noch nicht folgen, wenn Eusebius den Anschein zu erwecken suchte, es gebe eine von Papias unabhängige Überlieferung von einem andern Johannes; außerdem kann das sehr wohl in der Tat der Fall gewesen sein. Und wenn ZAHN endlich bemerkt, Eusebius stütze sich auf die Auslegung einer einzigen Zeile in der Vorrede des Papias, er könne also an den Stellen, wo dieser den Presbyter Johannes zitierte — und das tat er nach Eusebius oftmals —, nichts gefunden haben, was er zur Begründung seiner Meinung hätte anführen können, so war das ja auch gar nicht nötig. Hat Eusebius an diesen anderen Stellen nichts gefunden, was seiner Auslegung des Prologs des Papias widersprach, so könnte diese also doch richtig sein — mögen ihm auch von den Späteren nur wenige zugestimmt haben.

Und in der Tat: fährt Papias nach den oben (S. 380) angeführten Worten fort: *ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν* —, so muß unter diesem Presbyter Johannes ein anderer als der vorher erwähnte Johannes verstanden werden. Wenn ZAHN und andere urteilen, es sei damit derselbe Zebedaide Johannes gemeint, nur nicht mehr als ein, ebenso wie Jakobus und Matthäus, in Palästina lebender und lehrender Jünger Jesu, sondern als der später anderwärts wohnende, so muß ZAHN doch selbst zugeben, daß das eigentlich hätte gesagt werden soll. „Auch . . . kann eingewandt



werden, daß es nicht ohne weiteres ersichtlich ist, welches Interesse Papias daran gehabt haben sollte, seine Gewährsmänner nach jenem lokalen Gesichtspunkt zu gruppieren“ (von WALTER, Der Aufenthaltsort des „Presbyters“ Johannes, NklZ 1908, 327). Ja selbst wenn man darüber hinwegsehen wollte, so bliebe doch unbegreiflich, weshalb Johannes erst das zweite Mal als der Presbyter bezeichnet worden wäre; denn so, wie ZAHN will, nämlich als Hauptbezeichnung, zu der der Eigenname nur als Apposition hinzutrete, läßt sich dieser Ausdruck in dem vorliegenden Zusammenhange nicht fassen — auch wenn unter dem Presbyter in der Adresse des zweiten und dritten Johannesbriefes und in der Einleitung zu der Nachricht des Papias über die Entstehung des Markusevangeliums (bei Euseb., *h. e.* III, 39, 15) wirklich der Presbyter Johannes gemeint war. Ganz fest steht das noch nicht; der Presbyter des zweiten und dritten Johannesbriefes könnte sehr wohl ursprünglich einen andern Namen geführt und ihn gerade deshalb später verloren haben, als man die Briefe, die zunächst nicht mit dem größeren, dem Apostel Johannes zugeschriebenen zusammen überliefert wurden, mit ihm zusammenstellte. Und ebensowenig braucht Papias unter dem Presbyter an der angeführten Stelle den Presbyter Johannes verstanden zu haben, auch wenn Eusebius vorher von Überlieferungen des Presbyters Johannes geredet (auf die er die Lernbegierigen verweisen müsse, die er also nicht anführen wolle) und auch wenn Papias mehrfach des Presbyters Johannes gedacht hatte. Dieser bleibt also eine von dem Apostel verschiedene Persönlichkeit.

Freilich könnte es nun auffallen, daß auch dieser Presbyter Johannes und Aristion, ebenso wie die vorher genannten Apostel als *τοῦ κυρίου μαθηταί* bezeichnet werden. MOMMSEN (Papianisches, ZNW 1902, 157 f.) hat deshalb diese Apposition, die auch in der syrischen und armenischen Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius und bei Nicephorus Callisti fehlt, streichen wollen; aber damit ist noch nicht erklärt, wie die Worte in den griechischen Text des Eusebius gekommen sind. Außerdem hat CORSSSEN sehr richtig bemerkt (Zu Eusebius *h. e.* III, 39 und II, 15, ebd. 244), Papias sei seinen Zeitgenossen wohl eine Begründung dafür schuldig gewesen, daß er auf die Mitteilungen dieser beiden Männer so großes Gewicht legte, daß er sie unmittelbar den Aposteln anreihete. Freilich brauchten sie deshalb noch nicht

als Schüler des Herrn bezeichnet zu werden, und so hat denn auch RENAN (*L'Antechrist* 1873, XXIV, 2. 345, 2, *L'église chrétienne* 1879, 48, 2) vielmehr: οἱ τοῦ κυρίου μαθητῶν μαθηταί, ABBOTT (*The Elders of Papias*, Exp. IV, 3, 1895, 333f.) οἱ τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν μαθηταί, BACON (*An Emendation of the Papias Fragment*, JBL 1898, 176 ff., *The Elder John, Papias, Irenaeus, Eusebius and the Syriac Translator*, ebd. 1908, 11f., *The Fourth Gospel* 77, 2. 112f.) οἱ τοῦτων μαθηταί lesen wollen, und ABBOTT hat jetzt (EB II, 1815, 3) noch darauf aufmerksam gemacht, daß aus ΤΟΥΤΩ leicht ΤΟΥΚΥ hätte entstehen können und daß Ri. 4, 24 LXX in der Tat Β τῶν εἰδῶν, Α aber κῶ εἰδῶν liest. Indes auch diese Änderung ist nicht nötig. Zu Andreas usw. wird τις ἑτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν doch nur hinzugefügt, weil auch dessen event. Zeugnis in der Vergangenheit abgelegt wurde (εἶπεν); es liegt darin nicht, daß alle Jünger Jesu schon tot seien. Werden also Aristion und der Presbyter Johannes als jetzt noch redende (λέγοντων) angeführt, so konnten doch auch sie als τοῦ κυρίου μαθηταί bezeichnet werden; ja durch diese Charakteristik war ihre Erwähnung an dieser Stelle am besten zu rechtfertigen. Auch von hier aus ist also gegen die Unterscheidung des Presbyters Johannes von dem Apostel nichts einzuwenden. Die Auslegung des Eusebius ist richtig; aber läßt sich seine Entdeckung nun auch für den hier vorliegenden Zweck, d. h. zur Erklärung der Tradition von einem ephesinischen Aufenthalt des Apostels Johannes gebrauchen?

β) Das ist offenbar nur der Fall, wenn der Presbyter Johannes in oder bei Ephesus gelebt hat. Davon sagt aber Papias in seinem Prolog rein nichts; denn wenn es zu Anfang der von Eusebius ausgehobenen Stelle heisst: οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἐρμηνείαις —, so liegt darin natürlich, wie man auch jene Stelle erklären mag, nicht, daß Papias gerade von dem Presbyter Johannes etwas gelernt, dieser also in seiner Nähe gelebt haben mußte. Noch weniger deutet die „ganz besondere Weise“, in der Papias von dem Presbyter redet, auf ein näheres Verhältnis zu beiden hin: denn diese ganz besondere Weise hat sich eben zur Genüge anders erklärt. Eusebius versichert allerdings in § 7: Παπίας . . . Ἀριστίωνος . . . καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτὸν φησὶ γενέσθαι — „aber er setzt hinzu: ὀνομαστὶ γοῦν πολλάκις

αὐτῶν μνημονεύσας ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι τίθῃσιν αὐτῶν καὶ παραδόσεις. Wozu anders ist diese Bemerkung hinzugefügt, als um den Beweis für die aufgestellte Behauptung zu erbringen? Hätte Papias mit klaren Worten gesagt, er habe seine beiden Gewährsmänner selbst gehört, so hätte Eusebius die folgende Bemerkung sich sparen könnten. War das aber nicht der Fall, so hat sie ihren guten Grund und enthält die Erklärung, zugleich aber auch eine tatsächliche Einschränkung der voraufgehenden Behauptung“ (CORSSSEN a. a. O. 243, vgl. auch STANTON 169, BACON, JBL 1908, 6, *The Fourth Gospel* 78, 1, *Date and Habitat of the Elders of Papias*, ZNW 1911, 177 f., VON WALTER 330, gegen CHAPMAN 28 ff.). Immerhin bleibt es dabei — denn das versichert Eusebius auch in § 14 noch einmal —, daß Papias öfter des Presbyters Johannes gedenkt; aber führt das darauf, daß wir diesen in seiner Nähe zu suchen haben? VON WALTER hat auch das bestritten: „das Christentum war eine Religion, die in hohem Grade an dem Weltverkehr des römischen Reiches partizipierte“ (331), und sucht daher den Presbyter Johannes, den er in dem „Presbyter“ in der Einleitung der Notiz über das Markusevangelium findet, weil er in der Lage gewesen sein müsse, die Predigten des Petrus mit jenem zu vergleichen, vielmehr in Rom! Und wenn das nur eine Hypothese sein soll, so denken SCHLATTER (Die Kirche von Jerusalem vom Jahre 70 bis 130, 1898, 40 ff.) und BACON doch im Ernst an den Bischof von Jerusalem, der nach Epiphanius, *haer.* 66, 20 bis zum 19. Jahre Trajans, also 117, lebte. Wären die zum Beweise dafür beigebrachten Gründe triftig, so könnte aus diesem jerusalemischen Johannes natürlich niemals der ephesinische geworden sein (wenn sich auch dessen Langlebigkeit so erklären würde). Indes auch wenn wir den Presbyter Johannes nun nach Kleinasien und noch genauer nach Ephesus oder in die Nähe davon versetzen, so leidet die in Rede stehende Theorie doch an einer Schwierigkeit, die mir unüberwindlich erscheint, auch wenn sie von den meisten Kritikern überhaupt nicht gesehen worden ist.

Wie man nämlich auch den betreffenden Satz im Proömium des Papias des näheren erklären möge, jedenfalls liegt in dem Präsens λέγουσιν, daß zu der Zeit, wo Papias sein Material sammelte, Aristion und der Presbyter Johannes noch lebten. Nun hat Papias jedenfalls erst unter Hadrian, also frühestens 120 geschrieben; auch wenn er jene Nachforschungen schon

20 Jahre früher anstellte, wäre also der Presbyter Johannes um 100 noch am Leben gewesen. Und mindestens so weit werden wir in der Tat deshalb hinabgehen dürfen, weil ein persönlicher Jünger Jesu doch wohl kaum sehr viel länger gelebt haben wird. Das Johannesevangelium kann nun aber auch nicht viel später entstanden sein — sollte damals schon aus dem Presbyter der Apostel geworden sein, so daß man in Ephesus von ihm in der bekannten verblühten Weise als einer bekannten Persönlichkeit reden konnte? Es mag schon schwer denkbar sein, daß in einer christlichen Gemeinde selbst, in der doch über solche Dinge eine Tradition bestanden haben wird, aus einem Presbyter ein Apostel gleichen Namens geworden sei; was mir aber ganz undenkbar erscheint, das ist, daß aus dem Presbyter in so kurzer Zeit der Apostel entstanden sein soll. So läßt sich also, auch wenn wir den Presbyter Johannes nach Ephesus oder in dessen Nähe versetzen, die Tradition von dem dortigen Johannes nicht erklären; kann ihr die Verwechslung mit einem andern Johannes zu Grunde liegen?

b) Da der Presbyter des zweiten und dritten Johannesbriefes nicht als Johannes bezeichnet wird, und auch wenn er mit „dem Presbyter“ des Papias identisch sein sollte, doch nicht der Presbyter Johannes zu sein brauchte, so bleibt nur noch der Johannes der Apokalypse als mögliches Urbild des ephesinischen Johannes übrig. Denn er braucht auch dann, wenn der in den Presbyterfragmenten des Irenäus (die, wie wir schon sahen, aus Papias stammen werden) erwähnte Johannes der Presbyter sein sollte, nicht mit diesem identisch zu sein; die Presbyter konnten die Zahl des Tieres apoc. 13, 18 auch kennen, wenn sie nicht den Verfasser der Apokalypse gesehen hatten, ja in diesem Falle hätte sich das doch eigentlich so von selbst verstanden, daß es (*adv. haer.* V, 30, 1) nicht hätte bemerkt zu werden brauchen. Und noch weniger reicht natürlich der mit Ausnahme des ersten eschatologische Charakter jener Fragmente zum Beweise dafür hin, daß der in dreien von ihnen (II, 22. 5. V, 30, 1. 33, 3) erwähnte Johannes der Verfasser der Apokalypse, dieser also unter jener Voraussetzung der Presbyter Johannes sei: solche Anschauungen sind selbstverständlich damals auch sonst verbreitet gewesen. Gewiß: wenn feststünde, daß der Presbyter Johannes gegen Ende der Regierung Domitians in oder bei Ephesus lebte, dann könnte der Verfasser der Offen-



barung nicht nur, nein, dann müßte er, da er sich als den Johannes schlechthin bezeichnet, ohne sich von einem andern zu unterscheiden, mit ihm identisch sein; aber jene Voraussetzung läßt sich eben nicht beweisen.

Überhaupt nicht kann der Johannes der Apokalypse tatsächlich der Apostel dieses Namens sein. Zwar daſs er sich nicht als solchen, sondern (1, 1) nur als den Knecht Jesu bezeichnet und immer als Prophet fühlt (V. 3. 10, 7. 11. 19, 10. 22, 6f. 9, vgl. 11, 18. 16, 6), könnte man damit begründen, daſs es hier auf seine Apostelwürde nicht ankam; auch daſs der ganze Inhalt des Buches zu dem Bericht, Jesus habe das Anerbieten der Zebedaiden, Feuer vom Himmel herabzurufen (Luk. 9, 54) nicht recht passen würde, hätte nichts zu sagen, da dieser Bericht (auch in der ursprünglichen Form) wohl ungeschichtlich ist. Aber kaum konnte ein Apostel so objektiv von sich und seinen Genossen sprechen, wie es apoc. 18, 20 und 21, 14 geschieht, und noch weniger ist die Christologie des Buches, in der Prädikate wie *ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος* (1, 17. 2, 8. 22, 13), *τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὰ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος* (ebd.), die sonst (1, 8) Gott beigelegt werden, auf Jesus übertragen werden, im Munde eines Jüngers dessen denkbar. Man kann auch nicht annehmen, daſs das Buch dem Apostel Johannes zugeschrieben sei; denn es ist wohl überhaupt nicht pseudonym. Im Unterschied von Daniel, der 12, 4. 9 sein Buch auf die Endzeit versiegeln soll, wird nämlich Johannes 22, 10 geboten, die Weissagungsworte dieses Buches nicht zu versiegeln; denn die Zeit sei nahe — oder wie es schon zu Anfang (1, 1) hieß: alles dies muß in Bälde eintreten (vgl. auch V. 3). Die Offenbarung gibt sich also nicht, wie die uns bekannten jüdischen Apokalypsen, als ein vor Jahrhunderten geschriebenes Buch, sondern ein soeben erst entstandenes; dann konnte sie aber nicht einem andern, sei es noch lebenden, sei es eben erst verstorbenen, zugeschrieben werden; denn in beiden Fällen hätte der Verfasser befürchten müssen, daſs entweder der angebliche Verfasser selbst oder seine nächsten Freunde aufständen und ihn desavouierten. Der Verfasser der Apokalypse hat also aller Wahrscheinlichkeit nach wirklich Johannes geheißten, ohne daſs es uns möglich wäre, ihn mit einem andern Manne dieses Namens sicher zu identifizieren. Von dem Presbyter war ja schon die Rede; daſs Johannes Markus jemals nach Ephesus gekommen sei — und

es handelt sich um den Verfasser der ganzen Schrift, nicht einer Quelle, die ihr etwa zugrunde gelegen haben könnte —, davon wissen wir erst recht nichts. Wir müßten also, wenn nicht an den Presbyter, an einen andern Mann dieses Namens denken, aus dem nun in der Tat der Apostel geworden sein könnte — wenn nicht auch hier wieder die schon oben zum Ausdruck gebrachten Bedenken sich erheben.

Wir müssen zu diesem Zweck die Zeit der Apokalypse noch etwas näher bestimmen, als das bisher geschehen ist. Freilich den Weg dazu, den REINACH (*La névante des vins sous le haut-empire Romain*, RA 1901, 350 ff.) gezeigt hat, auf dem ihm HARNACK und dann natürlich auch zahlreiche andere deutsche und amerikanische Gelehrte gefolgt sind, werden wir nicht gehen können. Danach soll der Zug in apoc. 6, 6, daß dem dritten apokalyptischen Reiter geboten wird, das Öl und den Wein sollte er nicht schädigen, den Grund haben, daß Domitian im Jahre 92 im Interesse der italienischen Winzer das Edikt erlassen hatte, in Italien dürften keine neuen Weinberge angelegt, und die in der Provinz müßten bis zur Hälfte niedergelegt werden, dieses Edikt aber auf Veranlassung der Kleinasien zurückgenommen hatte — deshalb habe der Apokalyptiker erwartet, daß auch in der Endzeit die Luxusartikel wie zum Hohn verschont bleiben sollten. So wird erklärt, daß es sich bei ihm nicht nur um den Wein, sondern auch das Öl handelt; aber auch danach bleibt diese Erklärung unwahrscheinlich genug, zumal es eine andere, sehr viel einfachere und natürlichere gibt. Jene Bestimmung hat denselben Sinn, wie die Angabe zwei Verse weiter, dem vierten Reiter, dem Tod und dem Hades würde Macht gegeben werden über den vierten Teil der Erde oder die andern 8, 7. 9 ff., es sollte immer nur der dritte Teil geschlagen werden: es soll für die künftigen Plagen noch etwas übrig bleiben. So läßt es sich also nicht beweisen, daß die Apokalypse erst nach 92 geschrieben sein könnte; wohl aber folgt es aus dem, was wir schon früher über den Ausbruch der domitianischen Verfolgung fanden. Sie kann auch in Kleinasien erst in dem letzten oder höchstens vorletzten Lebensjahre des Kaisers begonnen haben; Irenäus hat also ganz recht, wenn er (*adv. haer.* V, 30, 3 = Eus., *h. e.* V, 8, 6) die Apokalypse  $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\ \tau\tilde{\eta}\varsigma\ \Delta\omicron\mu\epsilon\tau\iota\alpha\nu\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$  geschrieben sein liefs.

Dann aber begreift man hier wieder nicht, wie in der

kurzen Zeit von 95 oder 96 bis zur Entstehung des Johannes-evangeliums in derselben Gegend, in der der Johannes der Apokalypse geschrieben hatte (und warum sollte er nicht auch noch etwas länger gelebt haben?) aus ihm der Apostel geworden sein sollte. Die Verwechslungstheorie ist auch in dieser Gestalt unhaltbar, ja wenn der Apostel Johannes eine den ersten Lesern des vierten Evangeliums bekannte Gröfse gewesen sein mufs, so bleibt es nach wie vor das Wahrscheinlichste, dafs er überhaupt nicht erst durch eine Verwechslung nach Ephesus gebracht worden ist, sondern wirklich dort gelebt hat. Es braucht das ja nicht bis in das erste oder zweite Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts der Fall gewesen zu sein, man kann Johannes das Evangelium nur zugeschrieben haben; oder wird ein ephesinischer Aufenthalt desselben auch für eine frühere Zeit ausgeschlossen?

2. Ehe wir diesen Punkt ins Auge fassen, ist erst noch die andere Frage zu untersuchen, ob Johannes auch nur bis in die neunziger Jahre des ersten Jahrhunderts gelebt haben kann. JÜLICHER hält das für ausgeschlossen; denn „wie kann man sich nur diese eifrige Arbeit an Evangelienschriften, die Luk. 1, 1 voraussetzt, in anderer Form Markus, Matthäus, Lukas durch ihr Dasein bezeugen, von 70 bis 100 nach Christo in Palästina und den Nachbarländern vorstellen, dieses mühsame Zusammen-suchen der besten schriftlichen Quellen, wenn eine der „Säulen“, die Autorität *κατ' ἐξοχήν* für diese Stoffe, in Ephesus noch lebte und durch Veröffentlichung seiner Erinnerungen jeden Augenblick alle diese Schreibereien der Vergessenheit überliefern konnte“ (376)? Aber so haben die früheren Evangelisten ihre Schriften doch sicher nicht angesehen; sie werden, wenn Johannes zu ihrer Zeit noch lebte, überzeugt gewesen sein, dafs er, wie jeder andere, ihnen zustimmen würde — sonst hätten sich Matthäus und Lukas doch auch scheuen müssen, Markus, von dessen Beziehungen zu Petrus sie sehr wohl wissen konnten, stellenweise zu korrigieren. Dafs Johannes gar nicht so lange gelebt haben könnte, darf man also nicht behaupten; ja er könnte schliesslich auch noch am Leben gewesen sein, als die römische Gemeinde in dem sog. ersten Clemensbriefe die korinthische koramierte; denn dafs hier in Kap. 42 und 44 von den Aposteln als einer Gröfse der Vergangenheit die Rede sei, kann man nicht beweisen. Nur insofern macht jene Annahme Schwierigkeiten,

als Johannes, wenn er so lange lebte, in Ephesus den Korinthern besonders nahe gewesen wäre und deshalb leichter, als die römische Gemeinde, auf sie hätte einwirken können; aber jene Annahme wird sich später in der Tat als unhaltbar erweisen. Wenn weiterhin BACON zu der von Eusebius (*h. e.* IV, 22, 5) mitgeteilten Angabe des Hegesippos, nach dem Tode des Jakobus habe Thebuthis Bischof werden wollen, und da ihm das nicht geglückt sei, habe er die Ketzerei in die Kirche eingeführt, bemerkt: „*Thebuthis could hardly have cherished the alleged aspirations while John the Apostle and "pillar" was still alive*“ (150), so hält er doch wohl die Chronologie des Hegesippos für sicherer, als sie es nach seinem eigenen Zugeständnis ist. Und wenn jener an einer andern Stelle (ebd. III, 32, 8) sagt, τῆς ἀθίτου πλάνης ἡ ὁύστασις, d. h. wohl: die Gnosis habe erst ihren Anfang genommen, als der heilige Chor der Apostel sein Ende gefunden hatte, so meint er allerdings wohl, auch Johannes könne nicht länger gelebt haben; allein etwas anderes braucht man nach dem, was wir über das Verhältnis des vierten Evangeliums zum Gnostizismus gefunden haben, auch gar nicht zu erwarten. Sagt endlich Clemens Alexandrinus, *strom.* VII, 17, 106, das Lehren der Apostel bis zu dem Dienst des Paulus sei unter Nero zu Ende gewesen, so wollte er damit — das beweist die von ihm aufbewahrte bekannte Geschichte von Johannes und dem Jüngling (*quis div. salv.* 42 = Euseb., *h. e.* III, 23, 5 ff.) — gewiß nicht behaupten, auch Johannes habe nicht länger gelebt; vielmehr wird das apostolische Zeitalter ja ausdrücklich auf das Leben des Paulus eingeschränkt. Dafs Johannes gar kein besonders hohes Alter erlangt habe, kann man also, zunächst wenigstens, nicht behaupten; aber wie steht es nun mit seinem ephesinischen Aufenthalt?

Gegen ihn werden teils *argumenta e silentio*, teils ausdrückliche Aussagen ins Feld geführt; beginnen wir unsere Nachprüfung derselben mit den ersteren.

a) Sie bestehen darin, dafs (außer dem Johannesevangelium selbst) auch diejenigen altchristlichen Schriften, die in Kleinasien entstanden, dorthin gerichtet sind, darauf Bezug nehmen oder sonst Veranlassung hätten, des Johannes in Ephesus zu gedenken, das doch nicht tun. Ja H. HOLTZMANN bemerkt dazu: „man mäkelte an jedem einzelnen dieser Zeugen und findet Gründe, warum gerade er von einem Apostel Johannes zu Ephesus nichts



zu sagen nötig hat. Aber überwältigend ist doch ihr gemeinsames Schweigen“ (Einleitung 470). Indes in Wahrheit ist das nur der Fall, wenn es sich nicht etwa bei allen einzelnen erklären läßt; darauf zu achten ist ein Mäkeln um so weniger, als bisher wenigstens noch keine Gründe gegen die in Rede stehende These vorgebracht worden sind. Vielmehr beweist ein *argumentum e silentio* bekanntlich immer nur dann etwas, wenn dieses Schweigen nicht andere Gründe haben kann. So müssen wir die in Betracht kommenden Schriften oder Gruppen von Schriften eine nach der anderen durchgehen.

α) Die ältesten von ihnen sind die Briefe des Paulus, die entweder in Kleinasien entstanden oder dorthin gerichtet sind oder darauf Bezug nehmen, also, wie ich anderwärts gezeigt habe (Paulus I, 159 f. 161. 398 ff. 405 ff.), der Galater-, erste Korintherbrief und die vier letzten Kapitel des zweiten, der an die Kolosser und den Philemon und die echten Briefchen an den Timotheus, die uns am Ende des ersten und vierten Kapitels des zweiten Timotheusbriefes erhalten sind. Damit können wir dann gleich den Wirbericht der Apostelgeschichte zusammennehmen, der auch schon wiederholt und ausführlich des Aufenthalts des Paulus in Ephesus gedacht haben wird; aber nirgends in all diesen Schriften wird Johannes dort vorausgesetzt; er kann also in der Tat vor 62 — in dieses Jahr dürfte das Timotheusbriefchen II. Tim. 1, 15 ff. gehören — nicht dorthin gekommen sein.

β) Die Abschiedsrede des Paulus an die Ältesten der Gemeinde von Ephesus act. 20, 18 ff. ist, wie schon oben vorausgesetzt wurde, gleich den anderen Reden wenigstens des Petrus und Paulus Zutat des Verfassers und also besonders zu besprechen. Es wurde auch schon bemerkt, daß die Ankündigung von Irrlehrern V. 29 f. allgemeineren Erfahrungen entnommen und nur bei dieser Gelegenheit angebracht worden sein könnte; aber sollte, wenn das einmal geschah und der Verfasser von einem gleichzeitigen Aufenthalt des Johannes in Ephesus wufte, er (trotz aller Meinungsverschiedenheiten von ihm) nicht doch auch davon gesprochen haben? Das wird man wieder zugeben müssen, aber eben auch nur dies. Zugleich mit jenen Irrlehrern, die gewifs in der Gegenwart des Verfassers zu suchen sind, kann Johannes nicht wohl in Ephesus gewirkt haben, aber warum nicht vorher? Die Apostelgeschichte ist, wie wir sahen, 94 oder

95 entstanden; in den über 30 Jahren vorher kann also Johannes sehr wohl in oder bei Ephesus gelebt haben.

γ) Das wird auch durch die Apokalypse nicht ausgeschlossen, die etwas später dort geschrieben ist. Nur zur selben Zeit kann der Apostel Johannes nicht in Ephesus gelebt haben; sonst hätte sich der Verfasser nicht so, wie er es 1, 4. 9 tut, als Johannes schlechthin bezeichnen können; vorher kann es sehr wohl der Fall gewesen sein.

δ) Wieder etwas später muß der erste Petrusbrief entstanden sein, der eine regelrechte Verfolgung in Kleinasien nicht nur voraussieht, sondern voraussetzt, ohne doch des Apostels Johannes zu gedenken. Aber das kann hier noch den besonderen Grund haben, daß der Brief, wenngleich an die auserwählten Fremdlinge in der Zerstreuung in ganz Kleinasien gerichtet, doch nur für solche (paulinischen) Kreise bestimmt ist, für die der Apostel Johannes keine besondere Bedeutung hatte. Auch der Verfasser selbst (Petrus kann es ja nicht sein) schreibt doch unter dessen und nicht etwa unter dem Namen des Johannes, weil er sich mehr zu jenem hingezogen fühlte; fingiert er aber dabei, wie namentlich der Schluß des Briefes zeigt, eine frühere Abfassung desselben, so wäre ihm eine Erwähnung des Johannes, wenn er an sie gedacht haben sollte, vielleicht außerdem als ein unerlaubter Anachronismus erschienen. Mindestens nach dem Tode des Petrus, der im Jahre 64 stattgefunden haben wird, hätte also Johannes doch nach Ephesus gekommen sein können.

ε) Daß der unter dem Namen des Paulus gehende Epheserbrief nicht von ihm stammen kann, folgt u. a. eben aus seiner Abhängigkeit vom ersten Petrusbriefe, wegen deren ich ihn hier einreihe. Daß er ursprünglich nicht nach Ephesus gerichtet war, gilt heutzutage vielfach als zweifellos, wenn es dies auch noch keineswegs ist; aber selbst wenn er, wie — allerdings unter Voraussetzung seiner Echtheit — neuestens wieder HARNACK (Die Adresse des Epheserbriefes des Paulus, SAB 1910, 696 ff.) zu zeigen versucht hat, für Laodicea bestimmt gewesen wäre, würde er doch ungefähr in dieselbe Gegend gehören. Und doch brauchte er weder in diesem noch in jenem andern Falle des Johannes zu gedenken, wenn dieser früher in Ephesus gelebt hatte; ist er doch von einem Schüler des Paulus geschrieben und an solche gerichtet, für die Johannes kein weiteres Interesse haben mochte.

ζ) Auch die Timotheusbriefe sind wahrscheinlich für Ephesus bestimmt: das geht aus dem Anfang des ersten hervor, in dem Timotheus dort vorausgesetzt wird, und aus jenen in den zweiten aufgenommenen echten Paulusbriefchen, die (so das erste und zweite) auf Ephesus Bezug nehmen oder (so das dritte) dorthin gerichtet sind. Aber daſs in ihnen des Johannes nicht gedacht wird, erklärt sich ebenso wie bei dem Epheserbriefe, beweist also nichts gegen einen ephesinischen Aufenthalt jenes.

η) Mit viel größerem Recht könnte man in den Ignatianen eine Erwähnung des Johannes erwarten. Spielt doch der Brief an die Römer (4, 3) darauf an, daſs unter ihnen Petrus und Paulus gelehrt hätten — ist es da nicht in der That auffällig, daſs der an die Epheser (12, 2) diese nur *Παύλον συμμέσται* nennt? Aber zunächst einmal war Ignatius doch kein solcher Pedant, daſs er, weil er die Römer an ihre Apostel erinnerte, das auch den Ephesern gegenüber hätte tun müssen. Und wenn er hier tatsächlich Paulus erwähnt, so hatte das seinen ganz besonderen Grund. Er bezeichnet die Epheser vorher als *πάροδος τῶν εἰς θεὸν ἀναγόμενων*, d. h. den Durchgangspunkt für die, die zu Gott entführt werden, und das bedeutet wieder: hier werden die Christen, die in Rom um ihres Glaubens willen sterben sollen, in der Regel verladen. Werden die Epheser nun in diesem Zusammenhange als *Παύλον συμμέσται* bezeichnet, so geschieht das deshalb, weil auch dieser an Ephesus vorbei und zugleich freilich auch über Jerusalem seine Todesreise nach Rom gemacht hatte; von Johannes galt das jedenfalls nicht, also konnte er gar nicht hier erwähnt werden. Und eine andere Stelle, wo er hätte genannt werden müssen, wenn er in Ephesus gelebt hatte, wird man noch weniger aufzeigen können.

θ) Auch das Stillschweigen Polykarps könnte, wenn er doch, wie wir noch sehen werden, Johannes gehört haben soll, sehr bedenklich erscheinen. Aber einmal braucht er von diesem doch nicht in erster Linie beeinflusst worden zu sein, und jedenfalls war in seinem Philipperbrief keine Veranlassung, davon zu reden: einer von Paulus gegründeten Gemeinde gegenüber gedachte er vielmehr ganz natürlich eben dieses Apostels (3, 2. 9, 1. 11, 2f.), einmal übrigens zugleich mit den übrigen. Freilich an Johannes darf man dabei nicht mitdenken; denn er ist, soweit wir wissen, nie nach Philippi gekommen, wie 9, 1 von

den übrigen Aposteln vorausgesetzt wird; aber in Ephesus könnte ihn Polykarp sehr wohl früher vorausgesetzt haben.

c) Dafs das Papias nicht getan habe, wird manchmal aus seinem schon mehrfach erwähnten Proömium geschlossen, wo es hiefs: *εἰ δέ ποιν καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν κτλ.* Dabei wird vorausgesetzt, dafs unter den Presbytern nicht Andreas usw. selbst zu verstehen sind, sondern ihre Hörer, mit andern Worten, dafs der Fragesatz keine Apposition zu dem vorhergehenden bildet, sondern den Inhalt der Reden der Presbyter angibt. Und das wird in der Tat das Richtige sein. Wären die Apostel selbst die Presbyter, dann verstünde man nämlich nicht, wie im folgenden ein anderer Johannes zur Unterscheidung von ihnen wieder eben als der Presbyter bezeichnet werden konnte; das ist nur begreiflich, wenn Andreas usw. nicht selbst Presbyter sind. Dann aber darf man auch in dem vorhergehenden Paragraphen bei den Worten: *οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἐρμηνείαις* unter den Presbytern, von denen Papias wohl direkt gelernt hat (sonst würde das *καλῶς ἐμνημόνευσα* nicht recht passen) nicht die Apostel mitverstehen; mindestens Petrus und Jakobus waren ja auch damals, als Papias seine Untersuchungen anstellte, längst tot. Dafs er also ebensowenig Johannes gesehen haben könnte, macht man nun aber zugleich gegen dessen ephesinischen Aufenthalt überhaupt geltend; indes dieser Schluss ist nur für die Lebenszeit des Papias oder noch genauer die spätere Lebenszeit, in der er sich für diese Dinge interessierte, zwingend. Während dieser kann Johannes kaum in Ephesus gelebt haben; denn sonst hätte ihn Papias wohl dort aufgesucht; aber vorher kann er doch ganz gut dort gewesen sein. Wo Andreas usw. gelebt haben, sagt Papias ja so wenig, wie, wo Aristion und der Presbyter Johannes damals, als er seine Nachforschungen anstellte, noch lebten; er bezeichnet sie nur im Gegensatz zu diesen beiden als damals schon verstorben und konnte den Apostel Johannes also schon deshalb selbst nicht mehr hören. Dafs er aber früher in Asien gelebt hat, das hat Papias nicht ausgeschlossen — auch dadurch nicht, dafs er ihn erst an vorletzter Stelle nennt; denn das ist oben schon anders erklärt worden.

Hier sei x) noch des Judas- und zweiten Petrus-



briefes gedacht, die, wie ich anderwärts (Die Entstehung des neuen Testaments 1906, 154ff.) gezeigt zu haben glaube, wohl auch nach Kleinasien geören. Aber in ihnen war so wenig wie in dem ersten Petrus-, Epheser- und den Timotheusbriefen ein Anlaß, Johannes zu erwähnen.

2) Ebensowenig kann man aus dem gleich nach dem Tode Polykarps entstandenen Martyrium desselben in der Weise argumentieren, daß man mit SCHWARTZ sagt: „in der Betrachtung, mit der es nach antiker Gewohnheit die Erzählung von dem christlichen Helden abschließt, durfte der Hinweis auf den Apostel nicht fehlen, wenn der Glaube wirklich allgemein gewesen wäre, daß Polykarps Amts- und Lehrautorität direkt von dem Lieblingsjünger des Herrn sich herleitete“ (Über den Tod der Söhne Zebedäi AGG, N. F. VII, 5, 1904, 47, vgl. auch H. HOLTZMANN-BAUER 19). Es ist nicht abzusehen, warum nicht auch unter dieser Voraussetzung die Charakteristik des Polykarp als *διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος [ἐπίσκοπος] τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας* genügt haben sollte.

Weiterhin *μ*) soll, wie zuerst SCHOLTEN (Der Apostel Johannes in Kleinasien 1872, 36) erklärte, auch Hegesippos, der zwischen 173/75 und 188/90 schrieb, noch nichts von dem ephesinischen Aufenthalt des Johannes gewußt haben, „sofern Eusebius (*h. e.* III, 20, 1ff.) selbst da, wo er eine Stelle aus ihm abschreibt, die sich auf die Christenverfolgung unter Domitian bezieht, zur Bestätigung der unmittelbar darauf folgenden Erzählung über die Befreiung des Johannes aus seiner Verbannung und seine Versetzung nach Ephesus sich nicht auf das Werk Hegesipps beruft, das denselben Augenblick offen vor ihm lag, sondern auf *ὁ τῶν παρ' ἡμῶν ἀρχαίων λόγος*“. Aber daß Eusebius das Werk des Hegesippos wirklich noch offen vor sich liegen hatte, ist nicht sicher — er hat dazwischen Tertullians Apologeticum zitiert —, und jedenfalls brauchte er für jene andere Nachricht, für die „die Alten“ überhaupt eintraten, nicht speziell jenen zu zitieren. Ja mußte Hegesippos denn, wenn er von dem Aufenthalt des Johannes in Ephesus wußte, ihn erwähnen? Bei den wenigen Fragmenten, die wir von seinem Werke haben, wird man das nicht behaupten können; dann aber wäre selbst dann, wenn man bei Eusebius eine Bezugnahme auf ihn erwarten und vermissen wollte, damit nichts gegen die Glaubwürdigkeit jener Tradition gesagt.

v) Daß Polykrates von Ephesus, der um 190 an Viktor von Rom einen Brief schrieb und in ihm die *μεγάλα στοιχεία* von Asien aufzählt (bei Eusebius, *h. e.* V, 24, 2 ff.), unter dem da erwähnten Johannes nicht den Apostel, sondern den Presbyter verstanden habe, hat wohl nur DELFF behauptet. Aber auch H. HOLTZMANN und BOUSSET meinen, es bleibe hochbedeutsam, daß ihn Polykrates erst an zweiter Stelle, nach Philippus (den er, wie wir sahen, als einen der zwölf Apostel bezeichnet), nennt und nicht auch als Apostel, sondern nur als *μάρτυς* und *διδάσκαλος* charakterisiert. Indes das erstere erklärt sich völlig genügend daraus, daß Johannes erst nach Philippus gestorben sein soll (so will ich mich zunächst ausdrücken) — auch Polykarp, Thraseas, Sagaris, Papirius und Melito werden ja dann in chronologischer Ordnung aufgeführt —, das letztere hat nichts zu sagen, wenn doch Johannes deutlich als der Lieblingsjünger charakterisiert wird — und als er galt damals allgemein der Apostel. Immerhin findet es auch HARNACK auffällig, daß Polykrates, der wohl um 125 geboren war, sich nicht so oft, wie Irenäus, auf die Schüler der Herrenschüler beruft, sondern nur auf sein Zusammentreffen mit *τοῖς ἀπὸ τῆς οἰκουμένης ἀδελφοῖς* (ebd. 7). „Indessen“, so setzt HARNACK selbst hinzu (Chronologie 323), „wir wissen nicht, wo Polykrates seine Jugend verlebt hat. Der Bischof von Ephesus braucht nicht notwendig in Ephesus (oder Umgegend) geboren zu sein.“ Man kann auch noch hinzufügen, daß ihm neben all jenen *στοιχεῖα* und seinen sieben bischöflichen Verwandten das Zeugnis dieser Apostelschüler doch wahrhaftig entbehrlich erscheinen konnte. Hier ist also sicher kein Verdachtsmoment gegen den ephesinischen Aufenthalt des Johannes zu entdecken.

ξ) CORSEN (*Die Vita Polycarpi*, ZNW 1904, 266 ff.) will endlich auch noch aus der dem Pionius zugeschriebenen Lebensbeschreibung Polykarps einen Beweis gegen jene Annahme entnehmen und sucht zu diesem Zweck vorher zu zeigen, daß diese Schrift wirklich von dem Märtyrer dieses Namens, der 250 umkam, herstamme. Er geht davon aus, daß sie an drei Stellen (in Kap. 3, 12 und 20) auf spätere Ausführungen verweise, die sich in ihr selbst nicht finden, auch nicht gefunden haben können; dieselben müssen sich also an die Lebensbeschreibung angeschlossen haben. Umgekehrt muß ihr das Martyrium Polykarps vorangegangen sein; denn sonst wäre es in ihr erzählt

worden. Auch weist das καθὼς δηλοῖται ἐν τῷ καθεξῆς in der *Subscriptio*, die die meisten Handschriften des Martyriums darbieten, darauf hin, daß auf dieses ursprünglich noch etwas folgte. Freilich in der *Vita* steht nun auch nichts von dem, was danach im Folgenden geschildert werden soll; aber das kann in ihrem verloren gegangenen Anhang der Fall gewesen sein. Die Unterschrift im Codex Mosquensis des Martyriums, die eine Bearbeitung der in den anderen Handschriften darstellt und sich an einer Stelle sehr auffällig mit der *Vita* berührt, ist also von dieser abhängig, was sich vielleicht auch dadurch noch wahrscheinlich machen läßt, daß diese Handschrift mit einer eben solchen gedankenlosen Doxologie schließt (ὁ — sc. Ἰησοῦ Χριστοῦ — ἡ δόξα σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων), wie sie sich am Schluß der *Vita* findet: ὁ — sc. τῷ θεῷ — ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος . . . σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι. Wenigstens scheint mir das natürlicher, als mit CORRSSEN, dem ich im übrigen soweit zustimme — auch ZAHN urteilt so —, anzunehmen, daß der Verfasser dieser zweiten Unterschrift die *Vita*, die er wahrscheinlich weggelassen hat — denn er streicht jenes καθὼς δηλοῖται ἐν τῷ καθεξῆς —, dann auf einer andern Rolle doch abgeschrieben und an jener einen Stelle verändert hätte. Denn daß es sich um eine nachträgliche Änderung handle, beweist der Umstand, daß sich in Kap. 23 der *Vita* eine ganz korrekte Doxologie findet, noch nicht; auch derselbe Mann kann einmal eine korrekte und dann eine inkorrekte Doxologie anbringen. Freilich können das letztere wohl auch zwei unabhängig voneinander tun — dieser Beweis für die Abhängigkeit der Unterschrift des Mosquensis von der *Vita Polycarpi* ist also kaum zwingend. Eher könnte man noch Wert darauf legen, daß, wie zu Anfang dieser auf ἀρχαία ἀντίγραφα zurückgegriffen wird, so auch in den beiden Unterschriften von solchen die Rede ist — und davon müssen wir nun noch genauer sprechen.

Nachdem vorher gesagt worden ist, daß das Martyrium von Irenäus Gajus, von diesem Sokrates oder Isokrates in Korinth abgeschrieben habe, geht es weiter: ἐγὼ δὲ πάλιν Πιόριος ἐκ τοῦ προγεγραμμένου (oder ἐκ τῶν ἰσοκράτους ἀντιγράφων) ἔγραψα κατὰ ἀποκάλυψιν (γαρεφώσεστέ μοι) τοῦ μακαρίου (ἁγίου) Πολυκάρπου, (καθὼς δηλοῖται ἐν τῷ καθεξῆς,) (ζητήσας αὐτό), συναγαγὼν αὐτὰ ἡδὴ ὄχθον ἐκ τοῦ χρόνου περικυκλῶτα, ἵνα καὶ

συναγωγή, ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς μετὰ τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ εἰς τὴν (ἐπ-)ουράνιον βασιλείαν αὐτοῦ (oder αὐτοῦ βασιλείαν) κτλ. CORSEN macht sehr richtig darauf aufmerksam, daß ein Märtyrer der decianischen Verfolgung das Manuskript dieses Sokrates oder Isokrates, der selbst von Gajus, wie dieser von Irenäus, abhängig war, doch wohl nicht in dem hier angegebenen Zustande habe vorfinden können. Außerdem findet er aber den Ausdruck *συναγωγὴν*, der auf ein solches zerschlissenes Manuskript doch ganz gut paßte, bedenklich und meint daher, es habe ursprünglich etwa geheissen: *ἀναζητήσας τὰ Πολυκάρπου συγγράμματα φανερώσαντός μοι αὐτοῦ . . . συναγαγεῖν αὐτά*. Indes das Martyrium gehörte doch wohl nicht zu den Schriften Polykarps; viel einfacher und natürlicher erscheint es mir daher, daraus, daß zu dem Märtyrer der decianischen Verfolgung die Beschreibung des Manuskripts allerdings nicht paßt, zu schliessen, daß mit diesem Pionius eben nicht jener, sondern ein späterer Mann dieses Namens gemeint sei. CORSEN freilich sucht vielmehr auch aus der Lebensbeschreibung Polykarps nachzuweisen, daß sie von jenem Märtyrer geschrieben sei, teils aus den in ihr enthaltenen Wundergeschichten, die gewiß schon im dritten Jahrhundert möglich wären, aber natürlich auch dann nicht gerade auf jenen hinweisen würden — so wenig wie die Spur lokaler Tradition, die in der Kenntnis von Orten, Verhältnissen und Personen hervortrete —, teils aus der Ähnlichkeit mit dem Martyrium des Pionius, das auf Aufzeichnungen dieses selbst zurückgehe. Und in der Tat ist das möglich, ja wahrscheinlich — aber folgt daraus wirklich, daß nun auch das Leben Polykarps von diesem Pionius herrühren müsse?

Er hat am Tage vor dem Geburts-, d. h. Todestage Polykarps ein Gesicht, er werde an diesem Tage gefangen gesetzt werden. „Dieses Gesicht“, sagt CORSEN (291) sehr richtig, „ist psychologisch nur so zu erklären, daß Pionius sich in Gedanken auf das lebhafteste mit Polykarp beschäftigt hatte und es ihm besonders ehrenvoll und wünschenswert erschien, gerade an diesem Tage für seine Gesinnung Zeugnis abzulegen.“ Aber er setzt auch sofort hinzu: „wie wäre es auch anders denkbar, als daß einem Manne, der mit so klarer Vorsicht und fester Entschlossenheit, wie Pionius, für seine Überzeugung in den Tod geht, das Gedächtnis des ehrwürdigsten Märtyrers seiner Gemeinde ganz besonders teuer gewesen sei?“ Daß



er auch der Verfasser der *Vita Polycarpi* sei, liegt also darin noch nicht.

Ebensowenig beweist es etwas, dafs, wie Pionius, auch der Verfasser der *Vita* zwar nicht „ohne Zweifel“ (CORSSEN 292), aber doch wahrscheinlich Presbyter und unverheiratet gewesen ist. Dafs weiterhin die Bemerkung *vita* 6: *φιλομαθεῖς, εἰ καὶ τινες ἄλλοι, καὶ προσφυνεῖς ταῖς θείαις γραφαῖς οἱ τὴν ἀνατολὴν οἰκοῦντες ἄνθρωποι* — so klinge, wie wenn der Verfasser Land und Leute des Orients aus eigener Anschauung kenne, ist wohl an sich schon eine ziemlich kühne Behauptung; träfe sie aber auch zu, so würde sie noch nicht Identität desselben mit Pionius, der nach *mart.* 4, 17 ff. Palästina bereist hatte, beweisen — ebenso wenig wie die Zeichen rhetorischer und philosophischer Bildung, die die *Vita* erkennen läßt, gerade auf den nach seinem Martyrium ähnlich gebildeten Pionius führen. Vollends die Logoslehre war doch so verbreitet, dafs man aus ihrem Vorkommen in beiden Schriften nichts schliessen kann, und auch den Ausdruck *διὰ πρὸς κρίσις* konnten gewifs zwei verschiedene Männer gebrauchen, zumal wenn sie in derselben Gegend wohnten oder schliesslich auch der eine den andern benutzt haben könnte. Ebenso führt der gleiche Gegensatz gegen die Juden nicht auf Identität des Verfassers, und die Hervorhebung der Schönheit Smyrnas war so üblich (vgl. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers* II, 3, 1885, 462 f., J. WEISS, *Kleinasien*, RE<sup>3</sup> X, 1901, 550), dafs die Übereinstimmung von *vita Pol.* 30 (*ἄνδρες οἱ τῆσδε τῆς περικαλλοῦς πόλεως κάτοικοι*) mit *mart. Pion.* 4 (*ἄνδρες οἱ ἐπὶ τῇ κάλλει Σμύρνης κατοικοῦντες*) nicht auffallen kann. Dagegen ist die Ähnlichkeit zwischen *vita Pol.* 27, wo Camerius zu Polykarp, der in einem baufälligen Hause weilt, sagt: *πιστεύω τῷ θεῷ, ὅτι σοῦ ἐνθάδε ὄντος ὁ τοῖχος οὐ μὴ πέσῃ* — und dieser antwortet: *κἀγὼ τῷ θεῷ πιστεύω, ἀλλὰ τῷ τοίχῳ οὐ πιστεύω* und *mart. Pion.* 5, wo die Heiden, um Pionius zum Abfall zu bringen, sagen: *καλὸν ἔστι τὸ ζῆν καὶ τὸ φῶς τοῦτο βλέπειν* — und dieser antwortet: *κἀγὼ λέγω ὅτι καλὸν ἔστι τὸ ζῆν, ἀλλ' ἐκεῖνο χρειόσον ὃ ἡμεῖς ἐπιποθοῦμεν* — überhaupt nicht gross genug, um aufzufallen, und ebensowenig die zwischen *vita* 12: *πολλάκις δ' αὐτὸν προτρέψας καὶ παρακαλέσας ὁ Βονκόλος μάλιστα ἔπεισε πρὸς τὸ καὶ αὐτὸν ὑπὸ κυρίου παιδευθῆναι καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ τὸν τῆς κατηχίσεως ποιήσασθαι λόγον*, wo allerdings πρὸς kausal stehen dürfte, und *mart.* 4: *ἐγὼ γὰρ τῷ ἐμοῦ διδασκάλῳ πειθό-*

μενος . . . ἀγωνίζομαι μὴ ἀλλάξειν ὃ πρῶτον ἔμαθον, ἔπειτα καὶ ἐδίδαξα.

So läßt sich die Identität des Verfassers der *Vita* (und der älteren Unterschrift unter dem Martyrium Polykarps) mit dem Märtyrer Pionius nicht nachweisen, ja in Kap. 2 der ersteren wird, wie CORSEN gar nicht berücksichtigt hat, eine Form der Osterfeier bekämpft, die sich sicher erst im vierten Jahrhundert nachweisen läßt. Aber trotzdem würde das Zeugnis dieser Schrift gegen den ephesinischen Aufenthalt des Johannes vielleicht noch Beachtung verdienen, namentlich da ihr Verfasser Irenäus kennt und also gegen ihn jenes Zeugnis abgegeben haben würde. Hat er das wirklich getan?

Er erzählt allerdings Kap. 2 ff., daß Polykarp von Bukolos zu seinem Nachfolger designiert worden sei, wie dessen Vorgänger schliesslich von Paulus, sagt aber nichts von Johannes. Indes das erklärt sich doch ganz gut daraus, daß die Gemeinde von Smyrna ihren Ursprung eben auf Paulus zurückführte, von dem allein ausdrücklich bezeugt war, daß er dort gewesen sei; vielleicht ausserdem noch daraus, daß in dem Polykarpbriefe, den die *Vita* (Kap. 12) kennt, ebenfalls nur Paulus erwähnt war. Daß Johannes nicht in Ephesus gewesen sei, kann man aus ihr nicht beweisen — es müßten denn noch andere, direkte Beweise dafür beizubringen sein und durch sie auch die bisher besprochenen *argumenta e silentio* Kraft gewinnen. Diesen direkten Beweisen wenden wir uns also nun zu.

b) Unter ihnen können wir wieder solche unterscheiden, die Johannes überhaupt nicht nach Kleinasien kommen zu lassen scheinen, und andere, die mehr oder minder deutlich von seinem Tode in Jerusalem reden. Was

a) die ersten betrifft, so sind es ihrer nur zwei.

aa) Im Ebionitenevangelium (bei Epiphanius, *haer.* 30, 13), das nach HARNACK nicht vor 180, nach A. MEYER (bei HENNECKE, Neutestamentliche Apokryphen 1904, 26) allerdings noch im zweiten Jahrhundert entstand, werden bei der Berufung der Jünger die beiden Zebedaiden, Johannes und Jakobus an erster Stelle genannt; daraus schließt BADHAM, daß sie für den Verfasser besondere Bedeutung gehabt und also unter der Voraussetzung, daß dieser in Palästina gelebt habe, dort geblieben seien. Aber jene Voraussetzung ist nicht erwiesen; HILGENFELD (*Novum testamentum extra canonem receptum* IV, 1866, 35) hat

eben wegen dieser Voranstellung des Johannes das Ebioniten-evangelium in Kleinasien entstehen lassen. Und wenn das ebenso wenig sicher ist, so kann doch jene Voranstellung des Johannes und Jakobus offenbar auch noch andere Gründe haben als den, daß sie immer in Palästina geblieben waren. Mit dieser Stelle ist also sicher nichts zu machen, und ebensowenig

ββ) mit der Bemerkung in einem Martyrium des Andreas (BONNET, *Passio Andreae etc.* 1898, 47), Jakobus und Johannes hätten bei der Verteilung der Missionsgebiete τῇν ἀνατολὴν erhalten, auf die sich BOUSSET beruft. Aber dazu ist diese Notiz doch wohl zu spät; das Martyrium stammt in dieser Form erst aus der Zeit nach Konstantin, und daß speziell jenes Verzeichnis „sehr altertümlich“ sei, hat BOUSSET nicht bewiesen. So wird man auch mit ihm nichts anfangen können.

Prüfen wir also β) die andern direkten Argumente gegen den ephesinischen Aufenthalt des Johannes, d. h. diejenigen Nachrichten, die ihn anderwärts sterben lassen, so kommt auch hier mehr, als man vielfach anzunehmen scheint, auf die Reihenfolge an, in der die Beweise betrachtet werden; denn es wäre ja möglich, daß die späteren keinen selbständigen Wert hätten, sondern auf die älteren zurückgingen. Natürlich kann man das auch berücksichtigen, wenn man mit diesen letzteren beginnt; aber sicherer ist es doch, man geht von den ältesten allmählich zu den jüngsten Zeugnissen über.

αα) Das älteste direkte Zeugnis gegen den ephesinischen Aufenthalt des Johannes findet man in dem Worte Jesu an die Zebedaiden Mark. 10, 39, Matth. 20, 23: den Kelch, den ich trinke, (oder meinen Kelch) sollt ihr trinken (und mit der Taufe, mit der ich getauft bin, sollt ihr getauft werden). Und in der Tat: wenn dieses Wort voraussetzt, daß Johannes zur Zeit des Markusevangeliums (d. h. wohl 67 oder 68) den Märtyrertod erlitten hatte, so wird er schwerlich nach Ephesus gekommen sein und dort länger als die andern Jünger gelebt haben. Aber ist das Wort wirklich so zu verstehen?

Das ist, wenn man es auch in alter Zeit schon auf das Martyrium bezogen hat, doch erst neuerdings behauptet worden. BOUSSET schrieb in seiner Offenbarung Johannis (1896, 48): „auch begreift sich die Aufnahme des weissagenden Wortes Jesu in der bestimmten Form Mark. 10, 39, Matth. 20, 23 am besten, wenn man damals, als dieses Wort niedergeschrieben wurde, den

Märtyrertod (auch des Johannes) bereits erlebt hatte.“ WELLHAUSEN bemerkt in seinem Evangelium Marci (1903.<sup>2</sup> 1909, 84): „die Weissagung des Martyriums bezieht sich nicht bloß auf Jakobus, sondern auch auf Johannes, und wenn sie nur zur einen Hälfte unerfüllt geblieben wäre, so stünde sie schwerlich im Evangelium. Es erhebt sich also ein schweres Bedenken gegen die Zuverlässigkeit der Überlieferung, daß der Apostel Johannes im hohen Alter eines nicht gewaltsamen Todes gestorben sei.“ Ob die Weissagung von Jesus stammt oder ihm nur in den Mund gelegt worden ist, sagt WELLHAUSEN nicht; SCHWARTZ dagegen bezeichnet sie direkt als ein *vaticinium ex eventu* und schließt daraus außerdem, daß Jakobus und Johannes zugleich und zusammen starben (nämlich im Jahre 43 oder 44, in das die Apostelgeschichte Kap. 12 das Ende des Jakobus verlegt) und daß sie unter den Jüngern für geraume Zeit die ersten und einzigen blieben, die den Märtyrertod erduldeten.

Das Bedenken, das sich gegen diese Annahme aus Gal. 2 ergibt, sofern da vorausgesetzt wird, daß Johannes noch zur Zeit des sog. Apostelkonzils am Leben war, suchte SCHWARTZ zunächst dadurch zu beseitigen, daß er diesen Johannes nicht mit dem Zebedaiden, sondern Johannes Markus identifizierte. Warum das nicht angeht, habe ich seinerzeit (AJTh 1905, 653f.) und hat dann von neuem SPITTA (Die neutestamentliche Grundlage der Ansicht von E. SCHWARTZ über den Tod der Söhne Zebedäi, ZNW 1910, 51ff.) gezeigt; ich brauche darauf nicht noch einmal zurückzukommen, da SCHWARTZ selbst längst zugegeben hat, „daß dieser Ausweg erst recht in die Irre hineinführt“ (Zur Chronologie des Paulus, GGN 1907, 268). Er versucht es jetzt auf eine andere Weise. Obwohl er nämlich in seiner früheren Abhandlung (AGG, N. F., VII, 5, 5) gesagt hatte, es stehe unbedingt fest, daß die Zusammenkunft mit den Säulen nicht vor das Jahr 47 gesetzt werden kann, verlegt er sie jetzt vor den Winter 43/44, in dem Jakobus und Johannes gestorben sein sollen, und scheint damit auch auf WELLHAUSEN Eindruck gemacht zu haben. Denn während dieser in seinem Evangelium Lucae (1904, 102) schrieb: „die Annahme, daß Johannes in der Apostelgeschichte einer Zensur zum Opfer gefallen sei, scheint mir schwieriger als die, daß er in der Tat später als Jakobus hingerichtet wurde, wenngleich immer längere



Zeit vor der Abfassung des Evangeliums Marci und als der früheste (noch in Judäa getötete) Märtyrer unter den Zwölfen nächst seinem Bruder“ — sagt er jetzt in seinem Evangelium Johannis (100): „daran ist jetzt nicht mehr zu rütteln, daß Johannes Zebedäi lange vor Petrus seinem Meister in den Tod gefolgt und zusammen mit seinem Bruder Jakobus in Jerusalem hingerichtet ist.“ Was gegen diese Ansetzung des Apostelkonzils spricht, hat wieder SPITTA richtig ausgeführt, hatte aber auch SCHWARTZ schon eingesehen (Charakterköpfe II, 1911, 110), freilich nur mit dem Erfolg, daß er nun die Bekehrung des Paulus schon 28/29 (eigentlich hätte er sogar 27/28 sagen müssen) ansetzt, was angesichts von Luk. 3, 1 kaum angeht. Ich lasse mich auf alles dies nicht ein, weil auch diejenigen, die WELLHAUSEN und SCHWARTZ im übrigen zustimmen, eingestehen oder wenigstens eingestehen sollten, daß man gar keine Gleichzeitigkeit des Martyriums der Zebedaiden anzunehmen braucht.

Aber ist die Stelle überhaupt von einem solchen zu verstehen? Daß sie ein *vaticinium ex eventu* sei, wäre unter jener Voraussetzung allerdings anzunehmen; denn Jesus hat sonst niemals einzelnen seiner Jünger so bestimmt ihr künftiges Geschick geweissagt oder richtiger gewahrsagt; es kommt also alles darauf an, ob die Worte so, wie man jetzt vielfach annimmt, zu verstehen sind.

Das hat wieder namentlich SPITTA bestritten; aber sein Nachweis, daß sie in der ältesten synoptischen Überlieferung gefehlt hätten, würde selbst dann, wenn er gelungen wäre, für unsern Zweck gleichgültig sein; denn hier fragt es sich, wie die Worte, wann und wo sie auch zuerst erscheinen, zu verstehen sind. Da hat nun SPITTA unter Berufung auf alttestamentliche Stellen den Kelch auf bloßes Leiden, die Taufe auf Not, in der der Mensch versinkt, gedeutet, während SCHWARTZ an seiner Deutung festhält (Noch einmal der Tod der Söhne Zebedäi, ZNW 1910, 91 ff.). Aber wenn er jetzt sagt: „mit ‚Dulden‘, mit ‚Selbstverleugnung‘ und ähnlichen Tugenden einer gebildeten, bürgerlichen Ethik erwarb man sich in den kraftvollen Zeiten der Urgemeinde nicht den Anspruch auf die höchste Ehre, die es geben konnte, auf die Plätze zur Rechten und Linken des Herrn“ — so werden diese den Zebedaiden doch auch gar nicht zugesprochen. Selbst daß in dem Gebet Jesu in Gethsemane Mark. 14, 36 und Par. und in dem letzten Gebet Polykarps

(*mart. Pol.* 14, 2 = Euseb., *h. e.* IV, 15, 33) unter dem Kelch der Tod (aber doch eben der mit besonderen Leiden verbundene Tod) zu verstehen ist, beweist schliesslich noch nicht, daß das auch an der hier in Rede stehenden Stelle der Fall wäre. Was SPITTA sonst noch für seine Meinung geltend macht — die beiden Präsensia *ἵκω* und *βαπτίζουαι*, sowie die beiden Worte Luk. 12, 49f. (ich bin gekommen, Feuer zu werfen auf die Erde, und wie wollte ich, es wäre schon entzündet; ich habe eine Taufe zu bestehen, und wie drängt es mich, bis sie vollendet ist) und Mark. 10, 45, Matth. 20, 28 (des Menschen Sohn ist gekommen, um sein Leben als Lösegeld für viele dahinzugeben), die er nicht auf das Todesleiden beziehen will — das alles hat allerdings nichts zu sagen; aber möglich bleibt seine Erklärung. Ebenso freilich die von BOUSSET und seinen Nachfolgern — es müßte sich denn gegen sie von einer andern Seite her noch ein Bedenken erheben.

Das ist in der Tat der Fall. So wenig wie anderwärts genügt es hier, ein Wort für ungeschichtlich zu erklären; man muß auch im einzelnen verständlich machen können, wie es entstanden sei. Das ist aber, soweit ich sehe, bisher noch nicht gelungen.

SCHWARTZ sagt in dieser Beziehung (AGG, N. F. VII, 5, 4, vgl. auch ZNW 1910, 94): „man kann, ja man muß sich vorstellen, daß der Tod der Jünger, welche zuerst von den Zwölfen die Nachfolge des Herrn im vollen Sinne leisteten, die Urgemeinde gewaltig aufgeregt und viele Diskussionen hervorgerufen hat über den Lohn, den sie zu erwarten hätten; Jesu Antwort zeigt, wie schon die werdende Kirche die Gefahr empfand, welche ihre eigenen Helden ihr brachten, und sich bemühte, übermäßige Ansprüche hintanzuhalten.“ Aber dann wäre doch wohl die Frage, welchen Lohn die Zebedaiden zu erwarten hätten, deutlicher formuliert und ihnen selbst oder anderen, aber nicht Jesus in den Mund gelegt worden; ja die ganze Geschichte hätte anders angelegt werden müssen. So sagt J. WEISS (Die Schriften des neuen Testaments I, 173f.) vielmehr: „man wußte: die beiden Apostel haben nach hohen Ehren getrachtet; nun ist ihnen ihr Wunsch erfüllt, aber ganz anders, als sie meinten, sie sind zum himmlischen Thron ihres Herrn erhöht. Nach dieser Erfüllung ist nun auch ihre Bitte formuliert, und indem der Erzähler Jesum sagen läßt: ihr wißt nicht, was ihr bittet — deutet er

an, daß die Apostel in ihrer Bitte sich selbst gewissermaßen ihr eigenes Schicksal weissagen.“ Aber auch diese Erklärung ist doch, von allem andern abgesehen, schon deshalb unmöglich, weil die beiden Jünger gar nicht die Plätze zur Rechten und Linken Jesu erhalten, sondern ihnen gesagt wird: über diese befindet Gott.

Nun könnte man ja zwar sagen: wenn diese beiden Erklärungen noch nicht gelungen seien, so müsse man eben eine bessere suchen, und auch, wenn man diese nicht finden sollte, so müßte man doch an dem in Rede stehenden Urteil über das Wort festhalten. Aber vorher ist der Abschnitt doch erst noch etwas genauer anzusehen, als das bisher geschehen zu sein scheint; dann wird sich zeigen, daß der Schluß nicht nur zu der Weisschen Erklärung, sondern auch zu dem im Texte selbst vorangehenden nicht paßt.

Wenn Jesus auf die Bitte der Zebedaiden, zu seiner Rechten und Linken sitzen zu dürfen, antwortet: könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke, oder euch mit der Taufe taufen lassen, mit der ich getauft werde? — so erwartet man, daß das die Bedingung für die Erfüllung jener Bitte sein soll, und ist also überrascht, wenn es zum Schluß heißt: den Kelch, den ich trinke, sollt ihr trinken — aber das Sitzen zu meiner Rechten und Linken zu vergeben, steht nicht mir zu, sondern es gebührt denjenigen, denen es bereitet ist. Die Überlieferung ist also in sich selbst nicht einheitlich: einmal scheint die Erfüllung jener Bitte an die Bedingung des Kelchtrinkens gebunden zu werden; dann wieder wird sie auch in diesem Falle als unmöglich bezeichnet. Wie dieser Widerspruch entstanden ist, wird sich erst entscheiden lassen, wenn wir wissen, welche von den beiden Anschauungen die ältere ist. SCHWARTZ sagt (AGG, N. F. VII, 5, 4): „die Bitte der Zebedäussöhne erschien früh unbescheiden. Matthäus legt sie ihrer Mutter in den Mund, läßt diese aber sofort fallen und Jesus die beiden Jünger direkt anreden; die Änderung ist also sekundär. Lukas streicht das ganze Gespräch und stellt (22, 24) eine allgemeine Einleitung an die Spitze jener Warnung Jesu vor Rangstreitigkeiten in der Gemeinde, die bei Markus und Matthäus an die Geschichte angehängt ist, um gefährliche Ausdeutungen zu verhüten. Alle diese Anstöße verraten, daß das Gespräch sehr alt ist, wenn auch nicht authentisch.“ Ich glaube, auf Grund dieser durchaus richtigen Beobachtungen von

SCHWARTZ zunächst jene Bitte der Zebedaiden als authentisch bezeichnen zu müssen: man hätte nicht etwas erfunden, was schon der älteste Evangelist bedenklich fand. Ebenso aber widersprach das Urtheil Jesu: das Sitzen zu meiner Rechten und Linken zu vergeben, steht nicht mir zu — so sehr aller späteren Christologie, daß man es ihm auch nicht erst in den Mund gelegt hätte. Anfang und Schluß der Erzählung, die ja durchaus zueinander passen, werden also geschichtlich sein; dagegen das dazwischen stehende Gespräch, nach dem dieses Schlufsurtheil durchaus überrascht, kann nicht bei einer andern Gelegenheit wirklich geführt worden sein. Denn wenn auch die Zebedaiden vorher oder nachher noch einmal Jesus dieselbe Bitte vorgetragen hätten, so würde er doch nicht in einer Weise darauf geantwortet haben, die ein ganz anderes Schlufsurtheil erwarten liefs. Diese Verse werden also in der That erst später hinzugesetzt worden sein — aus welchem Grunde?

Man meinte wohl, Jesus müsse die Erfüllung jener Bitte der Zebedaiden an eine derartige Bedingung geknüpft haben; ja man hatte ein Herrenwort, das man ganz gut bei dieser Gelegenheit gesprochen denken konnte. Wir lesen Matth. 19, 28 und Luk. 22, 28 ff., also in der Redenquelle: wahrlich, ich sage euch, ihr, die ihr mit nachfolgtet (oder bei mir in meinen Anfechtungen ausgeharrt seid), werdet in der neuen Welt, wenn des Menschen Sohn sitzt auf dem Throne seiner Herrlichkeit, ebenfalls auf zwölf Thronen sitzen und richten die zwölf Geschlechter Israels. Hier war ja das Sitzen auf diesen Thronen an die Bedingung der Nachfolge Jesu auch in Leiden geknüpft; so konnte man an unserer Stelle in der That Jesus eine solche Frage in den Mund legen. Denn wenn das Wort der Redenquelle eigentlich an alle Jünger gerichtet war, so wurde doch auch das allgemein lautende Wort Matth. 18, 18: was ihr auf der Erde binden werdet, wird im Himmel gebunden sein — 16, 19 auf Petrus bezogen und das andere Mark. 9, 1: es sind einige unter denen, die hier stehen, die den Tod nicht schmecken werden, bis sie die Herrschaft Gottes in Kraft kommen sehen — (oder wie es ursprünglich gelautes haben mag) Joh. 21, 23 auf Johannes eingeschränkt, von dem man wufte oder zu wissen glaubte, daß er alle anderen Jünger überlebt hätte. Wenn nach dieser Frage an die Zebedaiden und ihrer bejahenden Antwort dann eigentlich ein anderes Schlufsurtheil Jesu zu erwarten



gewesen wäre, so konnte ihm das doch nicht in den Mund gelegt werden, weil eben überliefert war, er habe vielmehr gesagt, die Entscheidung über die Plätze zu seiner Rechten und Linken gebühre ihm überhaupt nicht.

Ist das der Ursprung unserer Erzählung, dann ist es allerdings möglich, ja vielleicht wahrscheinlich, daß unter dem Kelch und der Taufe, wie in dem zu Grunde liegenden Wort unter der Nachfolge oder unter dem Ausharren in Anfechtungen nur die Teilnahme an den früheren Leiden Jesu zu verstehen war. Aber auch wenn man dabei an den Märtyrertod gedacht haben sollte, der ja eigentlich allein ein Anrecht auf die Plätze zur Rechten und Linken Jesu zu geben scheinen konnte, so läge in dem Jesus in den Mund gelegten Wort: ihr sollt den Kelch, den ich trinke, trinken — doch nicht notwendigerweise, daß Johannes und Jakobus den Märtyrertod erduldet hatten. Man wird sich vielmehr gesagt haben: auf die Frage Jesu: könnt ihr den Kelch, den ich trinke, trinken? — müssen die Zebedaiden doch geantwortet, ihre Antwort kann nur bejahend gelautet haben — so mußte man auch Jesus, bevor man mit dem dann eigentlich nicht mehr passenden Urteil schloß, ein die Antwort der Zebedaiden berücksichtigendes Wort in den Mund legen. Aber vielleicht wollte man eben mit diesem: den Kelch, den ich trinken werde, sollt ihr trinken — nicht geradezu sagen, daß die Zebedaiden den Märtyrertod erduldet hätten; ja, wäre das der Sinn dieses Wortes und wäre es deshalb, weil dann dadurch die Zebedaiden als die bisher einzigen Märtyrer bezeichnet würden, nicht erst nach, sondern sogar schon vor dem Ende des Petrus i. J. 64 entstanden, dann hätte vielmehr kaum die Tradition entstehen können, daß Johannes alle andern Jünger überlebt habe. Daß diese Schwierigkeit von den meisten Vertretern der hier bekämpften Anschauung gar nicht bemerkt worden ist, bildet eine von den manchen Unbegreiflichkeiten, wie sie die moderne Behandlung des vorliegenden Problems enthält; nur WELLHAUSEN fragt: „wie kann auf Grund einer falschen Tradition ein *vaticinium ex eventu* entstehen, dessen Nichterfüllung Sorge macht?“, weiß aber darauf nur zu antworten: „es scheint an Mitteln zu fehlen, um dieses Rätsel befriedigend zu lösen“ (100). So müssen wir vielmehr sagen: war es schon kaum glaublich, daß die Annahme, Johannes habe die andern Jünger überlebt, durch Verwechslung des Zebedaiden

mit einem andern Johannes so bald nach dessen Tode und in derselben Gegend, wo er gelebt hatte, entstanden sein sollte noch unwahrscheinlicher wird es doch wohl, wenn der Zebedaide Johannes schon vor 64 gestorben sein sollte.

Damit ist eigentlich schon gesagt, daß auch in anderen Stellen des Markusevangeliums kaum schon der Märtyrertod des Johannes vorausgesetzt sein wird; um aber ganz sicher zu gehen, will ich doch die entgegengesetzte Meinung von BACON, ebenso wie seine demselben Zweck dienende Erklärung von anderen Stellen und Nachrichten im einzelnen nachprüfen. Ich tue es erst hier, weil er selbst diese Darlegungen nur als mögliche Bestätigungen der im Vorstehenden geschilderten Erklärung von Mark. 10, 39, Matth. 20, 23 bezeichnet.

Es ist zunächst die Charakteristik von Petrus, Jakobus und Johannes als der Lieblingsjünger Jesu, in der BACON eine Anspielung auf ihr Martyrium findet. Denn geschichtlich könne jene Bezeichnung nicht sein; dazu sei es zu auffällig, daß die Jünger gerade bei drei Gelegenheiten, wo „Christus und die Kraft seiner Auferstehung“ zum Ausdruck kommen, in seiner Gesellschaft erscheinen. Aber so kann man die Geschichte von der Auferweckung der Tochter des Jairus, der Verklärung und dem Gebetskampf in Gethsemane doch kaum charakterisieren; es ist vielmehr in jedem Falle wohl verständlich, daß Jesus nicht alle, sondern nur einige Jünger mitnahm, und ebenso, daß das die genannten drei waren. Die außerdem nur andeutende Argumentation von BACON ist also hier jedenfalls nicht zwingend.

Ausführlicher sucht er zu beweisen, daß auch in der Apokalypse der Märtyrertod des Johannes vorausgesetzt sei. Aber wenn die Worte 1, 9: Mitteilnehmer an der Drangsal und Herrschaft und Geduld Jesu von dem Martyrium verstanden werden, so sahen wir schon, daß mit diesem Johannes gar nicht der Zebedaide gemeint sein kann. Es ist denn auch vor allem Kap. 11, das BACON für seinen Zweck verwendet. Unter den beiden Zeugen, als deren Herr Jesus bezeichnet werde, könnten nämlich Mose und Elias nur verstanden werden, wenn sie in Christen wiedererscheinen sollten. Daß dabei aber an Jakobus und Johannes zu denken sei, wird aus der als ungeschichtlich betrachteten Erzählung Luk. 9, 51 ff. geschlossen, in der beide Feuer vom Himmel fallen lassen — aber deshalb von Jesus getadelt werden. Denn über Elias ein solches Urteil abgeben

zu lassen, das hätte nach BACON keinem Evangelisten einfallen können; es müsse also gemeint sein, was man von den in den Zebedaiden wiederkommenden Mose und Elias erwartete, und da dazu auch gehöre, daß beide in Jerusalem getötet werden würden, so sei das auch für früher schon von Jakobus und Johannes angenommen worden. Aber auch diese Beweisführung ist, wie wohl nicht erst im einzelnen gezeigt zu werden braucht, nirgends einleuchtend; daß in der Nachfolge des Johannes Joh. 21, 20 nicht sein Märtyrertod liegt, sahen wir ja schon.

Übrigens meint nun BACON nicht, daß Johannes zugleich mit seinem Bruder Jakobus, sondern mit dem Herrenbruder Jakobus, der mit diesem verwechselt worden sei, gestorben sei, und beruft sich dafür auf die bekannte Schilderung des Hegesippos vom Tode des Herrenbruders, die Eusebius, *h. e.* II, 23 uns erhalten hat. Wenn Jakobus nämlich danach erst von der Zinne des Tempels herabgestürzt, dann aber noch gesteinigt und mit einer Walkerkeule totgeschlagen worden sein solle, so vertrage sich das letztere nicht mit dem ersteren und bezöge sich auf einen andern gleichzeitigen Märtyrer; dieser aber sei der Zebedaide Johannes, da auch manche Züge in der Beschreibung des Herrenbruders Jakobus an ihn erinnerten: der Beiname der Gerechte an die Bezeichnung des Johannes als des Lieblingsjüngers, der hohepriesterliche Ursprung an die Bekanntschaft des Johannes mit dem Hohenpriester usw. Ich kann auch diese Argumente in keiner Weise als zwingend ansehen.

ββ) Den zweiten direkten Beweis gegen einen ephesinischen Aufenthalt des Johannes findet man bei Papias, ja mit ihm beginnt man vielfach seine Argumentation. „Wir haben in erster Linie das entscheidende Zeugnis des Papias zu respektieren“, schreibt BOUSSET (Offenbarung 35), und BACON sagt (101): „*all discussion of the origin and history of the tradition of John in Asia, and as author of the Gospel, must necessarily begin with Papias.*“ Ich halte, da das Johannesevangelium älter als Papias ist, das nicht für den richtigen Ausgangspunkt; aber natürlich überhebt uns das nicht der Aufgabe, nun auch dieses Zeugnis auf das genaueste und gewissenhafteste zu untersuchen.

Was wissen wir also darüber? Während alle anderen Handschriften der Chronik des Georgios Hamartolos (um 850) II, 134 lesen (PG CX, 521): *μετὰ δὲ Δομετιανὸν ἐβασίλευσε Νερούας ἔτος ἕν, ὃς ἀνακαλεσάμενος Ἰωάννην ἐκ τῆς νήσου ἀπέλυσεν*

οἰκεῖν ἐν Ἐφέσῳ. μόνος τότε περιῶν τῷ βίῳ ἐκ τῶν ἱβ' μαθη-  
 τῶν καὶ συγγραφάμενος τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον ἐν εἰρήνῃ ἀνεπαύ-  
 σατο — und das dann durch mehrere patristische Zeugnisse be-  
 legen, bietet der einzige Codex Coislinianus 305 statt der drei  
 letzten die Worte: μαρτυρίον κατηξίωται und fährt dann fort:  
 Παπίας γὰρ ὁ Ἱεραπόλεως ἐπίσκοπος, ἀτόπτης τοῦτον γενό-  
 μενος, ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων φάσκει, ὅτι  
 ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηρέθη· πληρώσας δηλαδὴ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ  
 τὴν τοῦ Χριστοῦ περὶ αὐτῶν πρόρρησιν καὶ τὴν ἑαυτῶν ὁμο-  
 λογίαν περὶ τοῦτον καὶ συγκατάθεσιν. εἰπὼν γὰρ ὁ κύριος πρὸς  
 αὐτοὺς· θύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω; καὶ κατα-  
 νεύσαντων προθύμως καὶ συνθεμένων· τὸ ποτήριόν μου, φησὶν,  
 πίεσθε καὶ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθήσεσθε. καὶ  
 εὐκότως· ἀδύνατον γὰρ θεὸν ψεύσασθαι. οὕτω δὲ καὶ ὁ πολυ-  
 μαθὴς Ὠριγένης ἐν τῇ κατὰ Ματθαῖον ἐρμηνείᾳ διαβεβαιοῦται,  
 ὡς ὅτι μεμαρτύρηκεν Ἰωάννης, ἐκ τῶν διαδόχων τῶν ἀποστόλων  
 ἵποσημαινόμενος τοῦτο μεμαθηκέναι. Da dann dieselben patris-  
 tischen Zeugnisse wie in den anderen Handschriften folgen, ist  
 der Text des Coislinianus in sich selbst widerspruchsvoll und  
 deshalb häufig für interpoliert erklärt worden. Aber auch dann  
 bliebe es doch dabei, daß, wenn auch nicht Georgios selbst, so  
 doch ein Späterer behauptet hätte, Papias habe von Johannes  
 berichtet: ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηρέθη. Freilich könnte man gegen  
 die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht einwenden, Origenes habe  
 gar nicht so geurteilt, wie hier angegeben wird, sondern habe viel-  
 mehr (in Matth. tom. XVI, PG XIII, 1385) geschrieben: ὁ δὲ  
 Ῥωμαίων βασιλεὺς, ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει, κατεδίκασε τὸν Ἰωάν-  
 νην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς Πάτμον τὴν νῆσον.  
 Aber trotzdem könnte (Georgios oder) der Abschreiber doch  
 Papias richtig zitiert haben; ja seine Nachricht über ihn schien  
 bestätigt zu werden durch die Exzerpte des Codex Baroccianus  
 142 aus einer zwischen 600 und 800 entstandenen kirchen-  
 geschichtlichen Epitome, der die Kirchengeschichte des Philippus  
 Sidetes (um 430) zugrunde zu liegen scheint. Hier heisst es  
 nämlich ganz ähnlich: Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης  
 ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνη-  
 ρέθησαν. Allerdings könnte man zweifeln, ob das wirklich eine  
 Bestätigung in dem hier in Rede stehenden Sinne oder ob nicht  
 — so wäre das Verhältniß dann wohl zu denken — (Georgios  
 oder) der Coislinianus abhängig war — zwar nicht von dem



jungen Baroccianus, wohl aber von der Epitome oder direkt von Philippus von Side. Denn daß hier verwandtschaftliche Beziehungen bestehen, darauf führt doch wohl, wenn auch noch nicht die Charakterisierung des Papias als ἀκουστής τοῦ θεολόγου Ἰωάννου im Baroccianus und ἀτόπτῃς τούτου (sc. Ἰωάννου) im Coislinianus, so doch die beiderseitige Bezeichnung des Werkes des Papias als λόγια κυριακά (ohne ἐξηγήσεις oder dergl.). Aber auch wenn also die Nachricht des Coislinianus auf die Epitome oder schon Philippus Sidetes zurückgehen sollte, so hätte doch eben jene oder dieser behauptet, Papias habe berichtet: Ἰωάννης (ὁ θεολόγος ist gewiß späterer Zusatz) καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ἐπὶ Ἰουδαίων ἀνῆρέθησαν. Ist das wirklich denkbar?

Ehe wir diese Frage (die freilich für manche heutzutage überhaupt keine Frage mehr zu sein scheint) beantworten, müssen wir erst noch genauer feststellen, was Papias, wenn er so geurteilt hat, damit gemeint haben muß. Ἀραιεῖν heißt ja nicht notwendig töten; es kann auch beseitigen, ja vielleicht auch verbannen heißen. Aber wenn die in Rede stehende Notiz so, wie eben angenommen wurde, gelautet hat, wenn sie sich also nicht nur auf Johannes, sondern auch auf Jakobus bezog, der hingerichtet worden war, so ist ἀραιεῖν in der Tat wohl in dem an erster Stelle angegebenen Sinne gemeint gewesen. Auch (Georgios oder) der Abschreiber des Coislinianus hat es ja so verstanden; halten wir uns also vorläufig an unsere Vorlagen, so hat Papias den Märtyrertod des Johannes berichtet. Und zwar, weil durch die Juden, wohl auch in Jerusalem; denn daran denkt man bei den Juden in erster Linie; dort hatte auch die Hinrichtung des Jakobus stattgefunden, der in der wohl älteren Form des Zitats mit Johannes zusammengestellt wird. Geht es wirklich auf Papias zurück, dann liegt aber in ihm wohl zugleich, daß Johannes überhaupt nicht nach Ephesus gekommen war; denn daß er von dort wieder nach Jerusalem zurückgekehrt sei und dort den Märtyrertod erduldet habe — das hätte Papias wohl kaum angenommen. Gewiß, (Georgios oder) der Abschreiber des Coislinianus hat die Nachricht von dem Märtyrertod des Johannes mit der Tradition von seinem ephesinischen Aufenthalt vereinigt; aber Papias hätte das doch wohl kaum getan. Hat er berichtet, Johannes sei von den Juden, d. h. in Jerusalem getötet worden, so hat er nichts von seinem ephesinischen

Aufenthalt gewußt. Ist das möglich; kann er daher so etwas berichtet haben?

Es wäre natürlich ausgeschlossen, wenn der Johannes, mit dem nach den aller Wahrscheinlichkeit nach seinem Werke entstammenden Stellen bei Irenäus die Presbyter in Asien verkehrt haben, der Apostel wäre, wenn Papias also an anderen Stellen selbst davon gesprochen hätte, daß Johannes dort gelebt habe. Aber ob diese Auffassung der betreffenden Stellen, wie sie Irenäus vertritt, richtig ist, können wir hier noch nicht entscheiden; ich komme später darauf zurück. Schon hier indes lassen sich gegen die Annahme, daß Papias wirklich den Märtyrertod des Johannes in Jerusalem berichtet und dadurch seinen ephesinischen Aufenthalt ausgeschlossen hätte, einige andere Bedenken erheben, die ich in der Weise aufzähle, daß ich von den schwächeren zu den stärkeren fortschreite.

α') Wenn Papias wirklich berichtet hatte, Johannes sei (in Jerusalem) von den Juden getötet worden, so könnte man meinen, Eusebius hätte sich *h. e.* III, 39, 1 ff. seinen Beweis, Papias sei nicht, wie Irenäus behauptet hatte, der Hörer des Johannes gewesen, viel leichter machen können: anstatt auf das Proömium des Papias zurückzugehen, hätte er nur einfach jene Nachricht desselben über den Tod des Johannes zu zitieren brauchen, aus der sich folgern ließe, daß Johannes nie in Asien gewesen, also auch Papias nicht mit ihm in Berührung gekommen sei. Aber dagegen kann man wieder einwenden — nicht zwar, daß Eusebius vielleicht erwartet habe, jemand würde auch nach dieser Notiz des Papias für möglich halten, daß Johannes nach Asien gekommen oder umgekehrt Papias in Palästina mit ihm in Verbindung getreten sei — wohl aber, Eusebius habe das Proömium des Papias für deutlicher gehalten. Er könnte also trotzdem in dessen Werk die Notiz über den Märtyrertod des Johannes gelesen haben — wenn das nicht durch eine andere Erwägung ausgeschlossen wird.

β') Auf die Frage, warum Eusebius die Notiz nicht wenigstens anderwärts verwendet habe, antwortete seinerzeit H. HOLTZMANN (Einleitung 471): „Eusebius rechnete sie zweifellos zu den *παράδοξα* und *μυθικώτερα*“, die er bei Papias findet. Aber gerade wenn er das tat, sollte ich denken, hätte er sie doch in erster Linie bringen müssen; denn eine paradoxere und fabelhaftere Nachricht konnte er doch gar nicht finden! Es

bliebe also nur möglich, anzunehmen, daß Eusebius das zweite Buch des Papias, in dem jene Nachricht nach dem Coislinianus und Baroccianus gestanden haben soll und aus dem er sonst nirgends zitiert, nicht gekannt oder daß er jene Stelle, die vielleicht nicht länger war, als das Zitat im Baroccianus, übersehen hatte. Beides ist nicht sehr wahrscheinlich, aber gerade noch möglich. Indes aus einem letzten Grunde müssen wir doch bestreiten, daß Papias überhaupt so etwas berichtet habe.

γ') War es schon wenig wahrscheinlich, daß in Ephesus die Tradition von einem späteren Aufenthalt des Johannes daselbst entstanden sein sollte, wenn er in Wahrheit schon vor 64 den Märtyrertod erduldet hätte, so wird das ganz unglaublich, wenn man von dieser Tatsache in der nächsten Nähe von Ephesus, in Hierapolis, wußte oder wenigstens zu wissen glaubte. Man hätte den Apostel wohl später zum Märtyrer machen können, aber man hätte ihm gewiß nicht seine Märtyrerkrone geraubt; ja es wäre dann auch unverständlich, weshalb man, um das Wort Mark. 10, 39, Matth. 20, 23 sich erfüllen zu lassen, die Geschichte von dem Giftbecher, den Johannes trinken mußte, und dem siedenden Öl, in dem er untergetaucht wurde, erfunden hätte. Es erscheint mir daher als das Wahrscheinlichste, daß Papias nichts von einem Märtyrertod des Johannes erzählt hat.

Aber wie ist dann die Nachricht in jenen beiden Handschriften entstanden? Wenn sie im wesentlichen so, wie wir sie im Baroccianus lesen, gelautet hat, wenn in ihr also nicht nur von Johannes, sondern auch von Jakobus die Rede gewesen ist, so kann sie offenbar nicht darauf beruhen, daß, wie seinerzeit und vor dem Bekanntwerden dieser Handschrift LUTHARDT (Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums 1874, 105) meinte, Papias nur von Jakobus geredet hätte, dieser aber mit Johannes verwechselt worden sei: er könnte ihm (oder Jakobus diesem) höchstens an die Seite gestellt worden sein, was freilich erst geschehen konnte, wenn auch Johannes als Märtyrer galt. Ebenso mußte man die Thorie von GODET, Papias habe mit dem von Johannes ausgesagten ἀνελθόν einen von den Juden verschuldeten Unfall gemeint, der das Ende des greisen Apostels beschleunigt habe (sonst aber nirgends berichtet wird), dahin umgestalten, daß man ähnlich, wie ev. GUTJAHR will, sagt: dieses ἀνελθόν wurde dann, in den Plural verwandelt, zugleich auf Jakobus bezogen. Aber da dieser den Märtyrertod gestorben

war, da der Ausdruck bei ihm also: wurde getötet — bedeuten mußte, konnte er von ihm und Johannes zugleich wohl nur gebraucht werden, wenn bereits von diesem das gleiche Ende angenommen wurde — das soll aber doch eben gerade erklärt werden. Auch SCHLATTERS Hypothese, mit Johannes sei ursprünglich jener Bischof von Jerusalem gemeint gewesen (von dessen Märtyrertod wir freilich sonst nichts wissen), mußte die Form erhalten, ihm sei später der Zebedaide Jakobus an die Seite gestellt worden — was freilich in dieser Weise nur geschehen konnte, wenn erst Johannes zum Zebedaiden geworden war; das hatte aber, wenn dieser dadurch zum Märtyrer ward, seine Schwierigkeit.

Besser steht es in dieser Beziehung mit der Hypothese von LIGHTFOOT (*Contemp. Rev.* 1875, XXVI, 853), in der Quelle des Georgios (man könnte dafür ja auch sagen: des Codex Coislinianus) seien in dem ursprünglichen Papiastext: *Ἰωάννης μὲν ἐπὶ τῶν Ῥωμαίων βασιλείῳς κατεδικάσθη εἰς Πάμμον, Ἰάκωβος δὲ ἐπὶ Ἰουδαίων ἀνηγρέθη* — durch einen Zufall die Worte von *μὲν* bis *δὲ* ausgefallen gewesen; denn hier wird wirklich erklärt, wie von dem Zebedaiden Johannes so etwas ausgesagt werden konnte. Nur mußte man, wenn sich die Notiz zugleich auf Jakobus bezog, vielmehr sagen, nur die Worte *μὲν* bis *Πάμμον* und dann *δὲ* seien ausgefallen und durch *καὶ . . . ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ* ersetzt worden, sowie der Singular *ἀνηγρέθη* sei in den Plural verwandelt worden; dann aber würde diese Hypothese wohl auch vor den neuerdings aufgestellten von ZAHN, HARNACK und GUTJAHN den Vorzug verdienen. Jener meint nämlich, mit Johannes sei, obwohl dabei neben Jakobus doch eigentlich jeder an den Zebedaiden denken mußte, von Papias der Täufer gemeint gewesen. Aber die Voranstellung des Johannes vor Jakobus läßt sich dafür nicht anführen; sie kann sehr wohl auch den Grund haben, daß Johannes der bekanntere unter den beiden Brüdern war. Ebensowenig liefse sich die Zusammenstellung des Täufers mit dem Zebedaiden Jakobus mit Matth. 5, 12. 23, 29 ff. rechtfertigen; denn dort wird immer nur das Schicksal der Jünger mit dem der alttestamentlichen Propheten verglichen. Auch der sog. Evangelienkommentar des Theophilus bemerkt zu Matth. 21, 34 ff. vielmehr, wie ZAHN selbst anführt: „*servos occisos*‘ prophetas, ‘*alios postea missos*‘ apostolos dicit, ex quibus ‘*unum decollaverunt*‘ Joannem“, rechnet den Täufer also zu den



Aposteln. Und über sein letztes Argument bemerkt sehr richtig GUTJAHR (110): „wenn ZAHN beifügt, der nackte Name Johannes bezeichne in den Evangelien stets den Täufer, nie den Apostel, und, so viel er sehe, sei es in der altchristlichen Literatur nicht wesentlich anders, so dürfte dies ohne Einschränkung kaum richtig sein. Im vierten Evangelium trifft das allerdings zu; aber hier ist eine Verwechslung unmöglich, da ein zweiter Johannes nicht genannt wird. Auch im synoptischen Bericht ist jedesmal durch den Zusammenhang eine solche ausgeschlossen. Auch in der altchristlichen Literatur ist es kaum anders; selbst die von ZAHN beigebrachten Belege aus Pseudocyprian, *c. Jud.* 2 (CSEL III, 3, 135: *Joannem interimebant Christum demonstrantem, Zachariam trucidabant Christum diligentem*) und Commodian, *apol.* 222 (*Joannem decollant, jugulant Zachariam ad aras*) lassen über den Täufer nicht den geringsten Zweifel.“ Wollte man aber annehmen, ursprünglich sei bei Papias nur von diesem die Rede gewesen, später aber sei aus ihm — umgekehrt wie bei einem Armenier des zwölften Jahrhunderts, Vardan Vardapet, aus dem Evangelisten Johannes, als dessen Schüler auch ein früherer Armenier, Ananias Sharkuni, den Polykarp bezeichnet hatte, der Täufer — der Zebedaide Johannes geworden und ihm dann sein Bruder an die Seite gestellt worden, so würde eben wieder unerklärt bleiben, wie der Apostel Johannes als Märtyrer bezeichnet werden konnte.

Sehr künstlich ist die Erklärung HARNACKS (Chronologie 666): „Georgius selbst kann nur gelesen und demgemäß geschrieben haben ... etwa: Παπίας ... φάσκει ὅτι Ἰωάννης [μὲν ἐπὶ τῶν Ῥωμαίων βασιλείᾳ κατεδικάσθη εἰς Πάτμον, Ἰάκωβος δὲ] ἐπὶ Ἰουδαίων ἀνῆρέθη. Durch einen Zufall sind in einem Exemplar des Georgius die eingeklammerten Worte ausgefallen, und so sind sie im Coislinianus nicht enthalten, während ein anderer aus dem Folgenden (πληρώσας δηλαδὴ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ) richtig die Lücke erkannte, aber sie auf die übelste Weise leichtfertig durch Hinzufügung der Worte: καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ergänzte. Wie diese Ergänzung bis zum Baroccianus geraten ist, ist freilich nicht zu sagen, und leicht ist die Annahme überhaupt nicht.“ Ja sie ist deshalb noch viel schwieriger, weil, wie wir gesehen haben, der Coislinianus an der ganzen betreffenden Stelle wahrscheinlich interpoliert und zwar nicht vom Baroccianus, aber vielleicht vom Epitomator oder Philippus von

Side abhängig ist. Und da nun schon einer von diesen auch den Jakobus erwähnt haben wird, müßte man die Hypothese HARNACKS in derselben Weise, wie es vorhin mit der LIGHTFOOTS geschah, umgestalten: in einem Exemplar des Papias oder in einer Zwischenquelle waren die Worte μέν bis Πάτμον ausgefallen, später durch καὶ . . . ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ersetzt, sowie der Singular ἀνῃρέθη in den Plural verwandelt worden.

Oder man könnte, wie übrigens auch HARNACK für möglich hält, mit GUTJAHN annehmen, Papias habe geschrieben: Ἰάκωβος ἐπὶ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη καὶ Ἰωάννης ἐν Πάτμῳ ἐμαρτύρησεν — oder vielmehr, da dies die Reihenfolge im Baroccianus ist: Ἰωάννης ἐν Πάτμῳ ἐμαρτύρησε καὶ Ἰάκωβος ἐπὶ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη —, ein Späterer aber habe ἐπὶ Ἰουδαίων auch mit ἐμαρτύρησεν verbunden, vielleicht noch ein Späterer habe dieses und ἐν Πάτμῳ weggelassen und nun ἀνῃρέθη in ἀνῃρέθησαν verwandelt. Freilich müßte man bei alledem voraussetzen, daß dieser Spätere oder diese Späteren sich entweder gar nichts mehr gedacht oder eine Tötung des Johannes durch die Juden für möglich gehalten bzw. schon ohnedies angenommen hätten.

Eine sehr scharfsinnige Erklärung des angeblichen Papiaswortes hat endlich BERNARD (*The Traditions as to the Death of John the Son of Zebedee, Irish Church Quarterly* 1908, 58 ff.) gegeben. Er weist darauf hin, daß in dem Chronikon des Eusebius zu dem Jahre 61 gestanden haben müsse: ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος . . . ἐπὶ Ἰουδαίων ἀναιρεῖται — und vermutet, da der Zebedaide Jakobus gar nicht von den Juden, sondern von Agrippa umgebracht worden sei, daß auch Papias so geschrieben haben müsse — nur habe es am Schluß statt ἀναιρεῖται geheißsen: ἀνῃρέθη. Dann sei aus ΤΟΥΚΥ geworden ΤΟΥΚΑ und weiterhin ΑΥΤΟΥΚΑΙ geworden, ἀνῃρέθη in ἀνῃρέθησαν verwandelt worden, und so sei der im Baroccianus vorausgesetzte Text zustande gekommen. Aber daß auch nur ein Abschreiber von den Zebedaiden als „seinem Bruder und Jakobus“ habe reden können, ist wohl wieder nur denkbar, wenn der Betreffende sich nichts gedacht hätte; ich würde also dann noch lieber vermuten, daß aus ΤΟΥΚῚ (wie das ja noch leichter möglich war) ΤΟΥΤΟΥ oder ΑΥΤΟΥ ward und nun zur Erklärung dieses τοῦτου oder αὐτοῦ ein Ἰωάννης καὶ vorangeschickt wurde; so würde sich auch die, wie BERNARD mit Recht hervorhebt, auffällige Reihenfolge: Johannes und Jakobus

erklären. Aber dann müßte wieder vorausgesetzt werden, daß der Abschreiber schon eine Tötung des Johannes durch die Juden für möglich gehalten hätte; auch diese Erklärung befriedigt also nicht völlig.

Wollte man daher trotz der vorhin aufgeführten Bedenken doch für möglich halten, daß Papias selbst so, wie wir im Baroccianus lesen, geschrieben hätte, so brauchte man doch deshalb noch nicht sein Zeugnis einfach zu „respektieren“, d. h. für geschichtlich zu halten. Oder tut man das mit allem, was Papias sonst erzählt hat? Wenn man für das Gegenteil aber da Gründe zu haben glaubt — sind solche nicht auch gegen die Geschichtlichkeit eines Zeugnisses über das Martyrium des Johannes in Jerusalem beizubringen? Will man nicht die jüngere Nachricht zugunsten der älteren bevorzugen, so muß man vielmehr das Zeugnis des Papias, wenn es so, wie angenommen, lautete, verwerfen — und dies um so mehr, als sich nicht erklären liefse, wie dieses aus jener Nachricht entstanden sein sollte, wohl aber umgekehrt, wie man zur Behauptung eines Martyriums des Johannes kam.

Es wäre nämlich wahrscheinlich, wie auch GUTJAHR annimmt, jenes Wort Mark. 10, 39, Matth. 20, 23, das der Coislinianus ja auch zur Bestätigung seiner Nachricht zitiert, gewesen, das sie hervorgerufen hätte — ähnlich wie die andere von Papias gebrachte Nachricht, daß Justus Barsabas, ohne Schaden zu nehmen, ein tödliches Gift getrunken hätte, vielleicht auf Mark. 16, 18 zurückgeht. Man könnte es unter dieser Voraussetzung sogar ganz wahrscheinlich finden, daß Papias, wie dieses Beispiel einer erfüllten Weissagung, so auch jenes andere gebracht hätte, ja vielleicht geradezu meinen, solche Erzählungen hätten in *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* besonders gut gepaßt. Aber das wäre wohl doch zu kühn; wahrscheinlicher ist es nach wie vor, daß Papias nichts von einem Martyrium des Johannes in Jerusalem erzählt hat. Sollte er es aber getan haben, so würde diese Nachricht gegenüber der im Johannesevangelium vorliegenden Tradition keinen Glauben verdienen.

γγ) Neben Papias kann Herakleon gestellt werden, der nach Clemens Alexandrinus, *strom.* IV, 9, 71 gesagt hat: οὐ γὰρ πάντες οἱ σωζόμενοι ὁμολόγησαν τὴν διὰ τῆς φωνῆς ὁμολογίαν καὶ ἐξῆλθον, ἐξ ὧν Ματθαῖος, Φίλιππος, Θωμᾶς, Λευὶς καὶ ἄλλοι πολλοί. Daraus schließt man, Herakleon habe Johannes

zu den Märtyrern gezählt, und da er nach Papias von den Juden getötet worden sei, sei das wohl auch die Meinung des Herakleon gewesen. Das ist nun nicht ohne weiteres gesagt; vielmehr bemerkt auch BOUSSET (Der Verfasser des Johannes-evangeliums, ThR 1905, 230): „einwenden kann man allerdings, daß Herakleon möglicherweise bereits die Nachricht vom Patmos-exil resp. die Legende vom Ölmartyrium des kleinasiatischen Johannes gekannt und Exil oder Martyrium als *ὁμολογία* gerechnet hätte“. Ausserdem könnte Johannes ja unter den „vielen anderen“ mitverstanden werden; denn wenn er zu bedeutend war, um so nur mitverstanden zu werden, so fragt es sich erst noch, ob das auch für Herakleon galt. Wollte man es aber annehmen und zugleich voraussetzen, daß Herakleon Johannes dann in Jerusalem den Märtyrertod hätte sterben lassen, so könnte er doch, wie Papias, in letzter Linie von Mark. 10, 39, Matth. 20, 23 abhängig sein; sein Zeugnis würde also keine selbständige Bedeutung mehr haben.

δδ) Ausdrücklich auf jene Stelle beruft sich der Verfasser der Schrift *de rebaptismate*, wenn er sagt (14, CSEL III, 3, 86): *item secundum Marcum ad filios Zebedaei eadem ratione dixerit: potestis etc. quod sciret homines non solum aqua verum etiam sanguine suo proprio habere baptizari.*

εε) Auch Aphraates wird nicht anders zu beurteilen sein, wenn er (343—4) in seiner 21. Homilie sagt (BERT, Aphraates, des persischen Weisen, Homilien, TU III, 2, 1888, 347 ff.): auch Petrus und Paulus waren vollkommene Zeugen, und Jakobus und Johannes gingen in den Fußstapfen ihres Meisters Christus — ebenso wie

ζζ) die verschiedenen Martyrologien, die nicht nur Jakobus, sondern auch Johannes aufführen. Das älteste von ihnen ist das syrische vom Jahre 411—12, das nach ERBES (Das syrische Martyrologium und der Weihnachtsfestkreis, ZKG 1904, 355 ff.), dem BOUSSET zustimmt, in diesen Partien schon um 341 entstand. Es bezeichnet als die „Märtyrer“ des 27. Dezembers „Johannes und Jakobus, die Apostel in Jerusalem“. Aber daß das keine in der syrischen Kirche herrschende Anschauung war, geht, wie J. WEISS (Zum Märtyrertod der Zebedaiden, ZNW 1910, 167) zeigt, daraus hervor, daß das Wort Jesu an die Zebedaiden Mark. 10, 39, Matth. 20, 23 in der syrischen Übersetzung die Form hat: den Kelch, den ich trinke, könnt ihr



trinken und mit der Taufe, mit der ich getauft bin, könnt ihr getauft werden —, vielmehr mag die Verehrung von Johannes und Jakobus und weiterhin Paulus und Petrus — diese zuerst von BERNARD gegebene Erklärung hält auch HARNACK (ThLz 1909, 11 f.) für richtig — so zu rechtfertigen sein, wie das Gregor von Nyssa tut, wenn er (*Laudatio Stephani*, MG XLVI, 725) sagt, auf den Protomartyr müßten die Apostel folgen, οὐτε τοιῶν μάρτυρες ἄνεν ἀποστόλων οὔτε πάλιν ἀπόστολοι χωρὶς ἐκείνων κτλ. Noch eine andere Erklärung gibt BAUMSTARK (Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums III, 3—5, 1910, 183 f.): aus einer jüdischen Verehrung des Erzvaters Jakob wurde die des Apostels und Märtyrers, und er zog seinen Bruder nach sich. So versteht es sich auch, daß im äthiopischen Martyrologium beide Zebedaiden an demselben Tage erscheinen, im armenischen dagegen am 28. Dezember. Weiterhin im Martyrologium von Karthago gilt der 27. als der Tag *sancti Johannis Baptistae, et Jacobi Apostoli, quem Herodes occidit*; da aber der Täufer außerdem am 24. Juni verehrt wird, ist statt seiner ursprünglich gewiß der Apostel und Evangelist gemeint gewesen. Auch das sog. *Missale Gothicum*, das die gallikanische Liturgie des 6. oder 7. Jahrhunderts darstellt, bezeichnet Jakobus und Johannes als Märtyrer, und noch jetzt erscheint dieser zwischen Stephanus und den unschuldigen Kindlein. Aber trotzdem darf man, wie angedeutet, hier nicht von einer alten Tradition reden; es ist außerdem möglich, daß sie, ebenso wie bei Papias, auf die Stelle in den Synoptikern zurückgeht. Und noch wahrscheinlicher, ja zum Teil ganz sicher ist das

γη) bei den Vätern, die nach Aphraates noch von dem Martyrium des Johannes reden: Chrysostomos (hom. 65 (66), 2, PG LVIII, 620), vielleicht der Verfasser des *opus imperfectum in Matthaeum* (ebd. LVI, 828) und andere. Wäre die Stelle in den Evangelien klar, so würde sie die Frage entscheiden; so aber bleibt es nur eben möglich, daß Johannes zwischen 64 und 67 den Märtyrertod erduldet hatte — ohne daß indes damit gesagt wäre, daß das in Jerusalem und nicht in Ephesus gewesen sei.

Ja wir haben 3) neben dem Johannesevangelium auch noch direkte Zeugnisse für einen ephesinischen Aufenthalt. Natürlich kommen dabei nur diejenigen Autoren in Betracht, die ihre Kunde

nicht (unter Voraussetzung seiner Echtheit und seines ephesinischen Ursprungs) aus dem Johannesevangelium geschöpft haben — und das könnte zunächst von den Johannesakten sehr wohl zutreffen. Dafs die letzteren den Apostel schon zu einer unmöglich frühen Zeit nach Ephesus kommen lassen, dürfte man wohl nicht gegen ihre Glaubwürdigkeit einwenden; aber ihr Zeugnis hat nichts weiter zu besagen, da sie vom Johannesevangelium abhängig sind. Ebenso wenig das des Clemens Alexandrinus, wenn er wieder die Johannesakten kennt. Wohl aber könnte das Zeugnis des Ignatius selbständige Bedeutung haben, wenn er wirklich von einem Aufenthalt des Johannes in Ephesus wüfste. Und in der Tat könnte er, wenn er von den Ephesern schreibt (11, 2): καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνῆσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ — und nicht generalisiert, neben Paulus nur an Johannes gedacht haben — denn davon, dafs ein anderer Apostel in dem Sinne, wie Ignatius den Ausdruck gebraucht, nach Ephesus gekommen sei, wissen wir nichts. Aber eben jene Voraussetzung, dafs er nicht generalisiert, wird sich nicht beweisen lassen. Aus Justin, der *dial.* 81. 308 A die Apokalypse von dem Apostel Johannes ableitet, kann man wohl nicht folgern, dafs dieser schon zwanzig Jahre früher, als Justin in Ephesus zum Christentum übertrat, als dort gelebt habend gegolten habe; Justin oder andere vor ihm könnten auch erst später und anderswo den Apokalyptiker mit dem Apostel identifiziert haben. Wohl aber läfst sich nun aus jenen Presbyterstellen bei Irenäus, die aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Werk des Papias stammten, ziemlich sicher beweisen, dafs dieser und schon seine Gewährsmänner, die Presbyter, von einem Aufenthalt des Apostels Johannes in Asien wufsten. Freilich wird dabei vorausgesetzt, dafs auch jene Einleitungen zu den Presbyterfragmenten: πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννη τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες . . . *quidam autem eorum non solum Joannem, sed et alios apostolos viderunt, et haec eadem ab ipsis audierunt et testantur de huiusmodi relatione* (*adv. haer.* II, 22, 5), λέγουσιν οἱ πρεσβύτεροι, οἱ τῶν ἀποστόλων μαθηταί (V, 5, 1), καὶ μαρτυροῦντων αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων (30, 1), *presbyteri meminerunt, qui Joannem discipulum domini viderunt, audisse se ab eo, quemadmodum de temporibus illis docebat dominus* (33, 3), οἱ πρεσβύτεροι λέγουσιν (36, 1), *dicunt presbyteri, apostolorum*

*discipuli* (2) — daß alle diese Einleitungen wesentlich schon so bei Papias standen; aber das ist auch das Natürlichste. Wir haben doch früher eben aus den Präsentia bezw. dem präsentischen Perfektum geschlossen, daß hier eine schriftliche Quelle benutzt sein mußte, für die die Presbyter noch zu den Lebenden zählten; sie müssen also von Papias in der Tat im wesentlichen so, wie wir bei Irenäus lesen, eingeführt worden sein. Wenn BOUSSET vielmehr meint, die Einleitungsformel des Papias würde viel einfacher gewesen sein; er habe etwa gesagt: Ἀποστόλων oder Ἰωάννης ὁ πρεσβύτερος oder (wie bei Euseb, *h. e.* III, 39, 7) ὁ πρεσβύτερος λέγει — so konnte das Papias natürlich nur, wo er sich eben auf diese Herrenschüler im weiteren Sinne des Wortes berief. Aber nach seinem Proömium hat er doch außerdem (wie BOUSSET selbst für die Zurückführung der Fragmente auf Papias geltend macht) Presbyter gekannt, die die Herrenschüler im eigentlichen Sinne des Wortes nur gehört hatten; er konnte also sehr wohl auch solche ausführlichere Einleitungsformeln gebrauchen, wie wir sie bei Irenäus lesen. Dann aber kann er mit dem Johannes, den er in ihnen nennt (auch wenn jene zweite Formel *adv. haer.* II, 22, 5, wo neben Johannes noch *alii apostoli* genannt werden, Eigentum des Irenäus sein wird) natürlich nur den Apostel gemeint haben. Oder wie CORSEN sich ausdrückt (ZNW 1901, 210): „da er die Überlieferungen des Presbyters nach dem Zeugnis des Eusebius unter dessen Namen zitiert, so kann er doch nicht da, wo er die unbenannten Presbyter von Johannes erzählen läßt, sie über den Presbyter, sondern nur über den Apostel Johannes berichten lassen.“ Wenn BOUSSET für die entgegengesetzte Annahme anführt, daß der Presbyter Johannes der Hauptgewährsmann des Papias gewesen sei, so sagt das Eusebius nirgends; außerdem würde es hier nichts beweisen. Und ebensowenig, wenn trotz des oben (S. 411) bemerkten daraus, daß sich Irenäus *adv. haer.* V, 30, 1 dafür, daß die Zahl des Tieres in der Apokalypse 666 sei, auf das Zeugnis derer, die Johannes von Angesicht gesehen hätten, beruft, folgen sollte, daß Papias diesen Johannes für den Verfasser der Apokalypse gehalten hätte: denn wenn er nach dem Kommentar des Andreas τὸ ἀξιόπιστον des Buches bezeugte, so hielt er es wohl vielmehr für apostolisch. Ja selbst wenn der Johannes der Apokalypse der Presbyter Johannes wäre, so würde daraus, daß die meisten Presbyterfragmente eschatologischen Charakters

sind, noch nicht folgen, dafs auch der in einigen von ihnen angeführte Johannes der Presbyter sei; denn diese Anschauungen waren auch sonst damals verbreitet. Und wollte man umgekehrt sagen, sie hätten doch von dem Apostel Johannes nicht vertreten werden können, so trifft das wohl von den meisten zu, beweist aber deshalb nichts gegen die in Rede stehende Erklärung, weil man ja gar nicht anzunehmen braucht, dafs die Presbyter gerade das, was sie hier erzählen, von Johannes oder einem andern Apostel gehört haben sollten. Es bleibt also dabei, dafs aller Wahrscheinlichkeit nach schon Papias bezeugt, dafs der Apostel Johannes in Asien gewesen sei; diese Annahme ruht also aufser auf dem vierten Evangelium (und Ignatius) nicht nur auf den beiden Augen des Irenäus und würde feststehen, selbst wenn dieser falsch gesehen oder vielmehr gehört hätte. Wie es damit steht, ist nun jetzt noch zu untersuchen.

Irenäus behauptet nicht nur, dafs Johannes sein Evangelium in Ephesus herausgegeben habe (*adv. haer.* III, 1, 1), sondern er führt als einen derer, die ihn in Asien gesehen hätten, auch noch Polykarp an (Eus., *h. e.* IV, 14, 3 ff. V, 20, 1. 4 ff.). Das erstere könnte er ja einfach deshalb getan haben, weil er glaubte, Johannes sei der Verfasser des vierten Evangeliums, und weil er wufste, es sei in Ephesus erschienen; so kommt alles darauf an, ob er mit Bezug auf die Aussagen Polykarps recht hat. Wie lauten sie also?

Beginnen wir mit der zuletzt angeführten Stelle, mit dem Brief des Irenäus an Florinus, so hält er diesem vor, seine Anschauungen hätten die Presbyter, die vor ihnen lebten und mit den Aposteln verkehrten, nicht gehabt, und fährt dann fort: (5) εἶδον γάρ σε παῖς ἔτι ὢν ἐν τῇ κάτω Αἰδίᾳ παρὰ Πολυκάρπου, λαμπρῶς πράσσοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρούμενον ἐνδοκιμεῖν παρ' αὐτοῦ. μᾶλλον γὰρ τὰ τότε διαμνημονεύω τῶν ἑταρχος γινομένων. (6) αἱ γὰρ ἐκ παιδὸν μαθήσεις συναρτίζουσαι τῇ ψυχῇ ἐνοῦνται αὐτῇ, ὅστε με δύνασθαι εἰπεῖν καὶ τὸν τόπον ἐν ᾧ καθεζόμενος διελέγετο ὁ μακάριος Πολύκαρπος, καὶ τὰς προόδους αὐτοῦ καὶ τὰς εισόδους, καὶ τὸν χαρακτήρα τοῦ βίου, καὶ τὴν τοῦ σώματος ἰδέαν, καὶ τὰς διαλέξεις αἷς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος, καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναρταστρογήν ὡς ἀπήγγελλε καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἱερακότων τὸν κύριον, καὶ ὡς ἀπεμνημόνευε τοὺς λόγους αὐτῶν, καὶ περὶ τοῦ κυρίου τίνα ἦν ἃ παρ' ἐκείνων ἀκηκόει, καὶ περὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ, καὶ περὶ



τῆς διδασκαλίας, ὡς παρὰ τῶν ἀντοπτῶν τῆς ζωῆς τοῦ λόγου παρειληγώς ὁ Πολύκαρπος ἀπήγγελλε πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς. (7) ταῦτα καὶ τότε διὰ τὸ ἔλεος τοῦ θεοῦ τὸ ἐπ' ἐμοὶ γεγονὸς σπουδαίως ἤκουον, ὑπομνηματιζόμενος αὐτὰ οὐκ ἐν χάριτι, ἀλλ' ἐν τῇ ἐμῇ καρδίᾳ, καὶ αἰ διὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ γρησίως αὐτὰ ἀναμαρνεῶμαι· καὶ δύναιμι διαμαρτύνεσθαι ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ, ὅτι εἴ τι τοιοῦτον ἀκηκόει ἐκεῖνος ὁ μακάριος καὶ ἀποστολικὸς πρεσβύτερος, ἀνακράξας ἂν καὶ ἐμφοράξας τὰ ὦτα αὐτοῦ, καὶ τὸ σύνηθες αὐτῷ εἰπὼν 'ὦ καλὲ θεέ, εἰς οἷους με καιροὺς τετήρηκας, ἵνα τούτων ἀνέχωμαι' πεφρεύει ἂν καὶ τὸν τόπον ἐν ᾧ καθεζόμενος ἢ ἐστὼς τῶν τοιοῦτων ἀκηκόει λόγων. Irenäus hat also als Knabe Polykarp gehört, aber nicht nur seine Predigten, sondern seine Lehrvorträge und Diskussionen — denn nur auf sie paßt es doch offenbar, was wir am Schlufs des ausgehobenen Abschnittes lesen. Dafs er ihn auch späterhin noch gehört habe, sagt Irenäus nicht; denn αἱ γὰρ ἐκ παίδων μαθήσεις συναίξουσαι τῇ ψυχῇ ἐνοῦνται αὐτῇ heifst natürlich nicht: „die damals zuerst ihm von diesem seinem Lehrer zuteil gewordenen Unterweisungen haben sich fortgesetzt und sind zugleich mit seiner persönlichen Entwicklung zum Manne gewachsen“ (ZAHN, Forschungen VI, 38, vgl. Irenäus von Lyon, RE<sup>3</sup> IX, 1901, 409, dagegen mit Recht CORSSEN, Zur Chronologie des Irenäus, ZNW 1903, 160). Vielmehr schließt Irenäus durch die Art, wie er in § 7 von dem Unterricht, den er in seinem Knabenalter genofs, redet, doch wohl aus, dafs sich derselbe später noch fortgesetzt habe. Einmal bezeichnet er es nämlich als Barmherzigkeit Gottes, dafs er Polykarp überhaupt hören konnte — er scheint also nicht mehr lange mit ihm zusammen gelebt zu haben —; dann und vor allem aber sagt er, er kaue das durch die Gnade Gottes immer wieder — warum hätte er das tun sollen, wenn er später noch Gelegenheit gehabt hatte, Polykarp zu hören? Oder haben wir damit den Brief *a little too mechanically* interpretiert (GWATKIN, *Irenaeus on the Fourth Gospel, Contemp. Rev.* 1897, LXXI, 222)? Sind diese Worte nicht so zu pressen? Hat Irenäus vielleicht doch auch später noch Polykarp gehört oder wenigstens hören können?

Man könnte das auf vierfache Weise zu zeigen versuchen, a) indem man auf die andere Stelle hinweist, in der Irenäus von seinen Beziehungen zu Polykarp spricht (*adv. haer.* III, 3, 4 = Euseb., *h. e.* IV, 14, 3). Da sagt er: καὶ Πολύκαρπος δὲ οὐ

μόνον ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθείς, καὶ συναναστραφεὶς πολλοῖς τὸν Χριστὸν ἑωρακόσιν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος, ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ. Nun kann *πρώτη ἡλικία* gewifs heißen „das Alter des jungen Mannes, der ins öffentliche Leben eintritt und anfängt, selbständig seinen Weg zu gehen“ (ZAHN, Forschungen VI, 37); aber da Irenäus fortfährt: ἐπὶ πολὺ γὰρ παρέμεινε (ὁ Πολύκαρπος), καὶ πάνν γηραλέος, ἐνδόξως καὶ ἐπιφανέστατα μαρτυρήσας, ἐξῆλθε τοῦ βίου —, so ist doch wohl anzunehmen, daß Polykarp nicht mehr lange mit Irenäus zusammen gelebt, dieser also nicht Gelegenheit gehabt haben soll, ihn auch später noch, als als *παῖς*, zu sehen und zu hören. Mit anderen Worten: diese zweite Stelle wird nicht mehr sagen sollen als die erste — freilich auch nicht weniger, d. h. man darf das *ἑωράκαμεν* nicht etwa in unerlaubter Weise pressen.

b) In der früher schon erwähnten Unterschrift des Codex Mosquensis des Martyriums Polykarps wird Irenäus wiederholt und unter Berufung auf seine eigenen Schriften als Schüler jenes bezeichnet, sowie wieder unter Bezugnahme auf seine Schriften berichtet, Irenäus sei zur Zeit des Todes Polykarps in Rom gewesen und habe an dem Tage und in der Stunde, wo dieser den Märtyrertod erduldet, eine Stimme wie von einer Posaune gehört, die sagte: Polykarp hat den Märtyrertod erduldet. Nun enthalten die uns erhaltenen Schriften des Irenäus, wenn wir uns auf direkte Aussagen über sein Verhältniß zu Polykarp beschränken, nur die beiden eben angeführten, und von ihnen ist die zweite nach der ersten zu erklären; die zuletzt erwähnte Episode enthalten sie nicht. Trotzdem könnte sie auf Irenäus zurückgehen oder wenigstens geschichtlich sein; denn ähnliche Dinge kommen ja auch sonst vor, und wenn es allerdings wohl doch nicht so recht zu der Angabe des Pionius, Irenäus habe damals in Rom viele belehrt, stimmen will, daß er, wie wir nachher genauer sehen werden, im Jahre 177 dem Bischof von Rom erst noch besonders empfohlen werden muß, so wird jene Angabe ja auch nicht auf Irenäus selbst zurückgeführt — sie ist vielmehr wohl von Polykarp (Iren., *ad. haer.* III, 3, 4) auf ihn übertragen worden. Vorübergehend könnte er also doch damals in Rom gewesen sein; ja man hat aus der Art, wie Irenäus *adv. haer.* III, 3, 4 (= Euseb., *h. e.* IV, 14, 3 ff.) und in dem Briefe an Viktor (ebd. V, 24, 16f.) von dem Besuch des

Polykarp in Rom spricht, geschlossen, er müsse damals in seiner Begleitung gewesen sein. Indes das ist durch die Ausdrucksweise des Irenäus gleich nach der ersten Stelle (ebd. IV, 14, 6): *καὶ εἶδὼν οἱ ἀκηκοότες αὐτοῦ* (sc. Πολυκάρπου), *ὅτι Ἰωάννης ὁ τοῦ κυρίου μαθητῆς ἐν τῇ Ἐφέσῳ πορευθεὶς λοῦσασθαι, καὶ ἰδὼν ἔσθαι Κλήριθον ἐξῆλατο τοῦ βαλανείου μὴ λουσάμενος, ἀλλ' ἐπειπὼν· φάγωμεν, μὴ καὶ τὸ βαλανεῖον συμπέσῃ, ἔνδον ὄντος Κληρίθου τοῦ τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ* — wohl vielmehr ausgeschlossen; wenn Irenäus den Polykarp selbst nach Rom begleitet hätte, also auch später und längere Zeit hindurch in seiner Umgebung gewesen wäre, so hätte er sich hier doch wohl anders ausgedrückt. Dann aber darf man auch aus jener Notiz über sein Verhalten beim Tode Polykarps nicht schließen, daß er ihm besonders nahe gestanden habe; er könnte diese Ahnung doch auch gehabt haben (wenn er sie wirklich hatte), weil er Polykarp früher gesehen und weil er vielleicht später von ihm gehört hatte.

c) Daß Irenäus Polykarp öfter und länger als nur in seiner Jugend wenigstens habe hören können, schließt man aus seiner schon früher erwähnten Angabe über die Abfassungszeit der Apokalypse, von der er genauer sagt (*adv. haer.* V, 30, 3 = Euseb. *h. e.* III, 18, 3): *οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἐωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς*. Aber namentlich CORSEN (Zur Chronologie des Irenäus, ZNW 1903, 155 ff.) hat gezeigt, daß, wenn auch *ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς* heißen kann: in der Generation meiner Zeitgenossen, seit ein jetzt noch lebender geboren sein kann, Irenäus also nicht selbst schon bald nach der Regierungszeit Domitians geboren zu sein braucht, doch das vorangehende *οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἐωράθη* im Munde des Irenäus immer noch Schwierigkeit macht. Es ist also eine sehr beachtenswerte Vermutung von HARNACK und BOUSSET, die Notiz (die ja nicht sehr weit von der Presbyterstelle V, 30, 1 entfernt steht) stamme vielleicht auch noch aus dem Werk des Papias. Dann könnte man natürlich aus dem *σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς* erst recht nichts für das Geburtsjahr des Irenäus entnehmen; es ist aber auch sonst nicht möglich.

d) Indes enthält denn nicht die Stelle, von der wir ausgingen, eine Zeitbestimmung, aus der sich ergibt, wann Irenäus ungefähr geboren ist und daß er sehr wohl Polykarp auch nach jenem Zusammensein mit Florinus noch gehört haben könnte?

ZAHN meint noch jetzt, das ἐν τῇ βασιλικῇ ἀνλῇ auf den kaiserlichen Hof beziehen zu müssen, der im Jahre 129 in Smyrna gewesen sein könne, während HARNACK aus Gründen, die erst nachher zur Sprache kommen können, vielmehr, wenngleich nicht ohne Bedenken, an den Besuch denkt, den Antoninus Pius im Jahre 154 dort gemacht habe, der sich aber nicht nachweisen läßt. Die Schwierigkeit, die darin besteht, daß Polykarp in diesem selben Jahre in Rom gewesen sein soll, hat CORSSSEN dadurch zu beseitigen versucht, daß er im Anschluß an ERBES (Petrus nicht in Rom, sondern in Jerusalem gestorben, ZKG 1902, 9, 2) annimmt, der damalige Bischof von Rom, Anicet, sei schon 152 ans Ruder gekommen, der Besuch Polykarps könne also auch schon früher stattgefunden haben; aber im übrigen hat er noch energischer als HARNACK auf die Schwierigkeiten, denen diese ganze Erklärung unterliegt, aufmerksam gemacht. „Ist es denkbar“, so sagt er (ZNW 1903, 165 f.), „daß ein hoher Hofbeamter unter Pius oder Hadrian sich hätte erlauben dürfen, was er allenfalls unter Commodus in den Tagen der Marcia wagen konnte? Man stelle sich vor, was es sagen will, wenn bei einer kurzen Anwesenheit des Kaisers in einer fremden Stadt ein vornehmer Mann des Hofes vor seinen Augen die Versammlung der Christen aufsuchte. Es gehörte gewiß schon etwas dazu, daß er es wagte, wenn der Kaiser fern in Rom war. Aber die Worte des Irenäus nötigen keineswegs dazu, an eine Anwesenheit des Hofes in Smyrna zu denken. Die Partizipia λαμπρῶς πράσσοντα καὶ πειρώμενον können nicht prädi-kativ mit εἶδον verbunden werden, sondern stehen attributiv. Sie bilden in der Sache einen wirkungsvollen Gegensatz, Irenäus hat den Florinus bei Polykarp gesehen, wo er, ein angesehener Hofbeamter, sich um die gute Meinung des armen Bischofs bemühte. HARNACK selbst hat eine vortreffliche Parallele zu dem Ausdruck des Irenäus aus Epiphanius beigebracht, wo ein Hofbeamter, den Origenes in Jerusalem trifft, ganz ähnlich bezeichnet wird (Αμβρόσιος τις τῶν διαφανῶν ἐν ἀνταῖς βασιλικαῖς, haer. 64, 3).“ Dagegen hat GUTJAHN doch den Eindruck, als ob Irenäus den Florinus bei Polykarp ἐν τῇ βασιλικῇ ἀνλῇ gesehen hätte λαμπρῶς πράσσοντα καὶ πειρώμενον εὐδοκμεῖν παρ' αὐτοῦ, und glaubt deshalb, daß die syrische Übersetzung den Sinn der Stelle richtig wiedergibt, wenn sie liest: ich sah dich . . . bei Polykarpus im Hofe der Basilika, und herrlich führtest du dich



und beeifertest dich, daß du eine Probe bei ihm gebest. „Ob nun der Syrer“, fährt GUTJAHR fort, „den vorliegenden griechischen Text paraphrasieren wollte oder etwa, was nicht unmöglich ist, ἐν τῇ βασιλικῇ ἀντὶ gelesen habe, wird sich nicht entscheiden lassen. Jedenfalls verstand er die Stelle von einem Lokal, sei es die ἀντὶ einer Privatbasilika oder sei es ein Gebäude, das aus unbekanntem Grunde ἀντὶ βασιλικῇ genannt wurde, in welchem Polykarp Unterricht zu erteilen pflegte, dem auch Irenäus und Florinus anwohnten, wobei Irenäus Zeuge war des vortrefflichen Verhaltens und des besonderen Eifers Florins“ (136). Indes, wie man auch erklären mag, jedenfalls läßt sich aus den in Rede stehenden Worten keine genauere Angabe über das Geburtsjahr des Irenäus entnehmen. Wohl aber ist vielleicht aus der Stelle und aus anderen gerade umgekehrt zu erschließen, daß Irenäus beim Tode Polykarps, den wir ins Jahr 155 setzen müssen, nicht älter gewesen sein kann, als er sein mußte, wenn er ihn nur als παῖς oder in seiner πρώτη ἡλικία gesehen hat, also nicht älter als 12 bis 15 Jahre. Wir können auch hier wieder vier verschiedene Argumente unterscheiden.

a) „Will man nicht ganz abenteuerlichen und unwahrscheinlichen Vorstellungen folgen“, sagt HARNACK (Chronologie 325), „so wird man zugestehen müssen, daß Florinus — nirgendwo im Briefe und in dem Briefe an Victor über Florin bemerkt Irenäus, Florinus sei sehr alt gewesen — nicht mit 80 Jahren, sondern höchstens mit 60 bis 70 Jahren zur Häresie abgefallen ist. Er kann natürlich sehr wohl auch erst 40 bis 50 gewesen sein, 60 bis 70 Jahre ist gewiß schon eine recht prekäre Annahme; allein es kommt hier darauf an, die äußerste Grenze nach unten anzugeben. Florinus ist daher frühesten 120 geboren (natürlich ist es wahrscheinlich, daß sein Geburtstag später fällt).“ Nun war Irenäus mehrere Jahre jünger als Florinus; sein Geburtsjahr kann also nicht vor 130 bis 135 fallen, „nichts hindert aber, dieses Jahr weiter herabzusetzen“. Dabei wird freilich vorausgesetzt, daß der Brief an Florinus, wie der über ihn an Victor, erst unter diesem, also frühestens 189—190 geschrieben sei. Aber das läßt sich nicht beweisen, denn daß der Brief erst nach Irenäus' Hauptwerk entstanden sei, darf man daraus, daß in diesem Florinus nirgends genannt wird, nicht schließen — wie hätte Irenäus einen Presbyter der römischen Gemeinde,

was Florinus bis auf Viktor blieb, als Ketzer aufführen können! Ja selbst wenn der Brief erst nach 190 geschrieben wäre, so würde daraus nicht folgen, daß Florinus erst damals oder kurze Zeit vorher sich diesen Anschauungen zugewandt hatte; wollte man das aber doch annehmen, so wäre es nicht unerhört, daß er das erst im hohen Alter getan hätte. Und hält HARNACK endlich selbst für möglich, daß Florinus schon 120, Irenäus also bereits 130 bis 135 geboren sei, so hätte dieser ja auch später noch als nur als *παῖς* Polykarp hören können; für unsere Frage wäre also mit dieser Beweisführung nichts erreicht.

b) Aber HARNACK schreibt vorher (323 f.): „als Irenäus im Jahre 177—178 nach Rom ging, um Briefe der Iugdunensischen Märtyrer dorthin zu bringen, gaben ihm (*πρεσβυτέρῳ ἤδη τότε ὄντι τῆς ἐν Λουγδόοντι παροικίας*) eben diese folgendes Empfehlungsschreiben an Eleutherus mit (Euseb, *h. e.* V, 4, 2): ... ταῦτά σοι τὰ γράμματα προετρεψάμεθα τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ κοινωὸν Εἰρηναῖον διακομίσαι, καὶ παρακαλοῦμεν ἔχειν σε αὐτὸν ἐν παραθέσει, ζηλωτὴν ὄντα τῆς διαθήκης Χριστοῦ. εἰ γὰρ ἡδύμεν, τόπον τινὲ δικαιούνην περιποιεῖσθαι, ὡς πρεσβύτερον ἐκκλησίας, ὅπερ ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ, ἐν πρώτοις ἀν παραθέμεθα. Diese Empfehlung ist auf alle Fälle etwas wunderbar und spricht nicht für die Demut der Konfessoren. Sie ist aber geradezu unverständlich, wenn Irenäus damals bereits ein Greis von 63 Jahren gewesen wäre und sich bereits durch eine langjährige Schriftstellerei in der Kirche bekannt gemacht hätte. Man geht schon sehr weit, wenn man ihn damals einen Mann von 45 bis 50 Jahren sein läßt, d. h. die Stelle macht es unwahrscheinlich, daß er vor c. 128 geboren ist.“ Das wird man gutheissen müssen; ebenso aber, wenn ZAHN auf der andern Seite sagt (28 und Anm. 1): „wer die Geburt des Irenäus um 140 oder gar um 150 ansetzt, müßte erst beweisen, daß damals Männer von 27 oder 37 Jahren das Presbyteramt zu bekleiden pflegten und dann sofort zum Episkopat befördert werden konnten ... Ein 27jähriger oder 37jähriger Nachfolger des mehr als 90jährigen Pothinus wäre eine Ungeheuerlichkeit.“ Endlich hat CORssen noch folgendes Moment geltend gemacht: „wenn Irenäus selbst für den Herrn ein höheres Alter verlangt, damit er als Lehrer auftreten konnte (*adv. haer.* II, 22, 5), das er in Übereinstimmung mit dem vierten Evangelium auf annähernd 50 Jahre bestimmt, so wäre das unter der Voraus-

setzung, daß er selbst schon mit 35 Jahren das Bischofsamt übernommen habe, psychologisch unbegreiflich“ (ZNW 1903, 166) — und daran ändert sich auch nicht viel, wenn Irenäus hier vielmehr Papias zitiert. Er kann also, wenn nicht vor, so auch nicht viel nach 128 geboren sein; dann aber hätte er natürlich auch nach seiner *πρώτη ηλικία* noch Zeit genug gehabt, Polykarp zu hören — oder wird, daß er das getan hat, durch das ausgeschlossen, was er von ihm sagt, bzw. nicht sagt?

c) Es könnte in dieser Beziehung geltend gemacht werden, daß Irenäus außer an den drei hier besprochenen Stellen, soweit wir wissen, nur noch einmal, an der früher ebenfalls schon erwähnten Stelle *adv. haer.* V, 33, 4, wo er den Papias *Πολυκάρπον ἐταῖρος* nennt, desselben gedacht hat. GUTJAHR hat das letztere freilich gerade besonders bemerkenswert gefunden: daß Irenäus Papias Freund Polykarps nenne, um seine Glaubwürdigkeit zu charakterisieren, ohne daß sonst die geringste Notwendigkeit zur Nennung Polykarps vorlag, mache es gewiß, daß Polykarp für Irenäus eine unbedingte Autorität gewesen sein und für ihn eine besondere persönliche Bedeutung gehabt haben müsse. Das mag vielleicht zu viel behauptet sein; aber ebensowenig darf man aus der seltenen Erwähnung Polykarps schließen, daß Irenäus später nie mehr mit ihm in Berührung gekommen sei. Eher könnte man das

d) daraus folgern, daß Irenäus Dinge von ihm erzählt, die nicht zutreffen können: er sei von den Aposteln zum Bischof eingesetzt worden (*adv. haer.* IV, 3, 4 = Euseb., *h. e.* IV, 14, 3) und habe mit Johannes und anderen Aposteln das Pascha gefeiert. Andere Apostel als Johannes sind in der späteren Lebenszeit des Polykarp (und an sie nur könnte man natürlich denken) kaum in Kleinasien gewesen; wäre das aber auch der Fall gewesen, so hätten sie zwar, wie wir sehen werden, mit ihm das Pascha feiern, aber ihn nicht zum Bischof einsetzen können — denn das würde allem, was wir über den Ursprung des Episkopats wissen, widersprechen. Es ist auch zweifellos, daß sich solche Irrtümer leichter erklären, wenn Irenäus Polykarp später nicht mehr gesehen hat, und da er das durch den Brief an Florinus wohl selbst ausschloß, da wir, wenn auch keine anderen Beweise dagegen, so doch noch weniger solche dafür beibringen konnten, werden wir in der Tat annehmen müssen, daß Irenäus nur als Knabe, in seinem frühesten

Alter Polykarp hörte. Dann aber erhebt sich von neuem die Frage, ob er sich etwa auch insofern getäuscht hat, daß Polykarp bei dem Johannes, von dem er redete, gar nicht an den Apostel, sondern den Presbyter dachte, der ja, so sahen wir, in Kleinasien gelebt haben könnte. Um diesen Irrtum noch etwas wahrscheinlicher zu machen, weist man zunächst

a) noch auf einen andern hin, von dem schon die Rede gewesen ist: Irenäus hat Papias zum Schüler des Apostels Johannes gemacht, während Eusebius nachweist, daß er das nicht gewesen sein könnte.

b) Irenäus macht einen Presbyter, *qui audierat ab his qui apostolos viderant et ab his qui (sc. ab his) didicerant* (*adv. haer.* IV, 27, 1), nachdem er ihn noch vier- oder fünfmal zitiert hat, schliesslich (32, 1) selbst zum *apostolorum discipulus*. Zwar meinen ZAHN, FUNK (*Patres apostolici*<sup>2</sup> 1901, I, 379) und GUTJAHR, daß jener Presbyter von Apostelschülern etwas Bestimmtes gehört, schliesse keineswegs aus, daß er selbst ein Apostelschüler gewesen; aber dann wäre er doch wohl nicht erst ganz am Schluß so bezeichnet worden. Es bleibt also dabei, „daß Irenäus mit dem Prädikat „*apostolorum discipulus*“ zu leicht bei der Hand gewesen ist“ (HARNACK, Chronologie 333, 2 [S. 339]). Sollte er das auch bei Polykarp gewesen sein?

c) Irenäus bezeichnet (ähnlich wie Polykrates) Johannes zumeist (*adv. haer.* II, 2, 5. 22, 3. III, 8, 3. 11, 1. 3f. 7. 9. 16, 5. 22, 2. IV, 2, 3. 10, 1. V, 18, 2) als *domini discipulus*, nur zweimal (I, 9, 2f.) nennt er ihn ausdrücklich *apostolus* und einmal (II, 22, 5) zählt er ihn diesen bei (vgl. auch den ganzen Abschnitt III, 3, 4 und Euseb., *h. e.* V, 24, 16). Aber das erklärt sich hier besonders deutlich aus dem Sprachgebrauch des Irenäus. Denn auch Petrus nennt er nur zweimal (III, 3, 2. 12, 1) *apostolus* und ihn hält doch deshalb niemand für einen andern als diesen. Dann aber darf man auch aus dem seltenen Vorkommen dieser Bezeichnung für Johannes nicht schliessen, daß unter diesem ursprünglich und eigentlich der Presbyter zu verstehen war — ebensowenig wie daraus, daß

d) der Bericht des Canon Muratori über die Entstehung des vierten Evangeliums den Johannes als *ex discipulis*, den Andreas als *ex apostolis* bezeichnet; denn in Z. 48 heisst ja Johannes doch der Vorgänger des Apostels Paulus!

Ja auch wenn Irenäus sonst manche gern den Aposteln



näher gerückt hat, als sie ihnen standen, so ist das doch hier schon durch die genaue Erinnerung, die er an die Predigten und Lehrvorträge des Polykarp hat, ausgeschlossen. Außerdem aber würde Florinus, wenn Irenäus den von Polykarp gemeinten Johannes nur für den Apostel gehalten hätte, ihm das doch wohl vorgehalten und Irenäus in seiner späteren Schrift gegen ihn darauf geantwortet haben; Eusebius, der diese gelesen hat, sagt aber nichts davon, und doch hätte er, wenn er die Apokalypse auf einen andern Johannes als den Apostel zurückführen wollte, das Zeugnis Polykarps ebenso gut, ja besser gebrauchen können, als das des Papias. Dafs daraus, dafs Polykarp sich nicht auf Johannes beruft, nicht auf Unbekanntschaft mit ihm zu schliessen ist, sahen wir ja bereits. Und so glaube ich denn bestimmt, dafs sich Irenäus hier nicht getäuscht hat — dafs er bewußt geschwindelt habe, konnte man ja überhaupt nur annehmen, so lange man sich den Zweck des Briefes an Florinus nicht klar machte. Dann aber ist durch das Zeugnis des Irenäus erwiesen, was schon nach dem Johannesevangelium selbst das Wahrscheinlichste war, dafs Johannes wirklich später in Kleinasien gelebt hat; wenn das gegenwärtig noch die meisten Kritiker bestreiten, so wird man darüber später nicht anders urteilen, als jetzt über die früheren Zweifel an dem römischen Aufenthalt des Petrus.

Denn dieses Beispiel zeigt zugleich, dafs auch die Mangelhaftigkeit unserer Nachrichten über den ephesinischen Aufenthalt des Johannes an seiner Tatsächlichkeit nicht irre machen darf. Allerdings erfahren wir von ihm nicht viel und ist auch das, was wir erfahren, zum Teil noch unglaublich. So, um nicht noch einmal auf die Behauptung des Irenäus, Polykarp sei von Johannes zum Bischof eingesetzt worden, zurückzukommen, wohl alles, was die uns erhaltenen Johannesakten von ihm erzählen. Dasselbe gilt natürlich von der Auferweckung eines Toten, die nach Euseb., *h. e.* V, 18, 14 Apollonius von Johannes berichtet hat. Aber auch die Notiz des Hieronymus (*comm. in ep. ad Galat. lib. III*, PL XXVI, 433), Johannes habe schliesslich nichts mehr sagen können, als nur immer wieder das eine Wort: *filii, diligite alterutrum* — stammt aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem ersten Johannesbrief, in dem diese Mahnung ja immer wiederkehrt (3, 11. 23. 4, 7. 11f.). Eher könnte die Erzählung

von dem geretteten Jüngling bei Clemens Alexandrinus, *quis div. salv.* 42, auch wenn sie zugleich in den Johannesakten gestanden haben sollte, geschichtlich sein. Noch wahrscheinlicher ist das von der Erzählung, die Irenäus (*adv. haer.* III, 3, 4), ohne sie selbst von ihm gehört zu haben, doch auf Polykarp zurückführt, Johannes habe einmal ein Badehaus in Ephesus, als er Kerinthos darin bemerkt hatte, alsbald mit den Worten wieder verlassen: *γράφωμεν, μὴ καὶ τὸ βαλανεῖον συμπέσῃ ἔνδον ὄντος Κηρίνθου τοῦ τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ*. Denn, bemerkt ZAHN dazu (Einleitung II, 465), „welcher Legendendichter wird einen Apostel eine öffentliche Badeanstalt besuchen lassen! Bei Epiphanius *haer.* 30, 24 kann man lesen, wie anstößig diese profane Geschichte dem frommen Geschmack war.“ Wie es mit der Stellung des Johannes zur Osterfeier gestanden haben mag, kann ich erst später untersuchen; jedenfalls wird die schon erwähnte Angabe des Polykrates (bei Euseb., *h. e.* V, 24, 3) zutreffen, Johannes sei Priester, der das Stirnband (oder Brustschild) trug, geworden, d. h. er habe in Asien eine leitende Stellung bekleidet. Vor 67 gestorben könnte er natürlich nur sein, wenn Polykarp, der noch mit ihm verkehrt hatte, aber 155 sein Ende fand, weit über hundert Jahre alt geworden wäre: und das ist doch wohl, wenngleich mit seiner Aussage *mart. Pol.* 9, 3: 86 Jahre diene ich Christus — und seiner Romreise i. J. 152 oder 154 vereinbar, trotz des *πάνυ γηραλέος* bei Irenäus (*adv. haer.* III, 3, 4) wenig wahrscheinlich. Johannes wird älter geworden sein und könnte soweit also auch das vierte Evangelium geschrieben haben; aber natürlich müssen, um das zu entscheiden, erst alle Gründe *pro* und *contra* nachgeprüft werden.

## II.

Beginnen wir da 1. mit den Beweisen, die für die Echtheit geltend gemacht werden können, so steht unter ihnen wieder oben an

a) die Tradition, die nicht nur bis auf Irenäus (*adv. haer.* III, 1, 1) und den wohl etwas älteren Theophilus (*ad Autol.* II, 22), sondern, wie wir gesehen haben, bis auf Papias zurückgeführt werden kann. Über Apollinaris von Hierapolis sagt HARNACK, *Chronologie* 673: „wir können es weiter für wahrscheinlich halten, dafs schon um 170 Apollinaris von Hierapolis das vierte Evangelium dem Zebedaiden Johannes zugeschrieben hat“, da-

gegen 670 nur: „wichtig wäre es, wenn wir von Apollinaris von Hierapolis . . . etwas bestimmtes in bezug auf die Johannesfrage erführen; aber so gewiß die uns aus seiner frühen Schrift über das Passah erhaltenen Fragmente lehren, daß ihm das Johannesevangelium gleichwertig neben dem Matthäusevangelium stand und er sich einen Widerspruch zwischen den (vier) Evangelien nicht mehr zu denken vermochte, so wenig erfahren wir, wie er über die Herkunft des Evangeliums gedacht hat.“ Aber wenn Papias das Evangelium für johanneisch gehalten hat, dann wohl auch Apollinaris — und doch kommt dann natürlich auf sein Zeugnis nicht mehr viel an. Was die Tradition im allgemeinen angeht, so müßte man sie für glaubwürdig halten, wenn sie uns so früh an derselben Stelle begegnete, wo die betreffende Schrift entstanden ist, also hier in Ephesus — das war aber nicht nachweisbar. Indes Hierapolis, wo Papias lebte, war doch auch nicht weit entfernt, und dieser hatte außerdem, soweit er konnte, genaue Nachforschungen angestellt. Und doch hat er über die Entstehung des Matthäusevangeliums — wenn anders sich seine Notiz darauf bezieht — eine unrichtige Tradition wiedergegeben; Matthäus kann nicht der Verfasser des ersten Evangeliums, sondern nur der ihm zugrunde liegenden Redenquelle gewesen sein. Auch sonst gilt nicht selten bereits vierzig oder fünfzig Jahre nach ihrem Erscheinen eine Schrift als echt, die es in Wahrheit nicht war. Um nicht auf die jüdische Literatur und die Benutzung von Henochschriften in den Jubiläen und den Testamenten der zwölf Patriarchen zu verweisen, so wird der erste Petrusbrief, der doch erst unter Domitian entstanden, also nicht echt sein konnte, schon im zweiten als echt betrachtet — denn anders wird die Stelle II. Petr. 3, 1: dies ist schon der zweite Brief, den ich euch schreibe — doch wohl nicht zu erklären sein. Dann aber könnte sich auch Papias in seiner Angabe über das Johannesevangelium geirrt haben; auf die Tradition ist also trotz ihres Alters kein absoluter Verlaß.

Aber müssen wir nicht b) dem Selbstzeugnis des Evangelisten glauben, das aller Wahrscheinlichkeit nach in 19, 35 und sicher in 21, 24 vorlag? Zumal da der Verfasser „alle Erkenntnis der Wahrheit und den Besitz des ewigen Lebens von der Wahrhaftigkeit abhängig macht (1, 47. 3, 20 f. 4, 16—18. 17, 17. 18, 37), Lüge und Verrat aber auf den Teufel

zurückführt (6, 70. 8, 44. 13, 2. 27)“ (ZAHN, Einleitung II, 554) und an jenen beiden zuerst angeführten Stellen selbst beteuert, daß sein Zeugnis wahr sei? Indes das bezieht sich doch nur auf den Inhalt des Evangeliums, nicht die Behauptung seines johanneischen Ursprungs, und wenn der Evangelist sonst allerdings Wahrhaftigkeit verlangt und Lüge verurteilt: pseudonyme Schriftstellerei wurde nun einmal bekanntlich nicht als Betrug aufgefaßt. Es wäre also doch möglich, daß das Selbstzeugnis tröge, daß der Verfasser nur der Apostel Johannes zu sein behauptete, aber es nicht gewesen wäre. Ja man könnte sich dafür bei der ersten Stelle auf die Worte: und sein Zeugnis ist wahr — berufen, die neben dem folgenden: und jener weiß, daß er die Wahrheit redet — überflüssig seien und verrieten, daß hier nicht jener Augenzeuge selbst, sondern andere die Feder führten; indes das war, wie wir schon sahen, doch nicht die einzig mögliche Erklärung. Wohl aber zeigt das *οἶδαμεν* in 21, 24 („wir wissen, daß sein Zeugnis wahr ist“), daß hier nicht der Lieblingsjünger, sondern eine Mehrheit redet; läßt sich also die zweite Vershälfte nicht für später erklären, so ist wenigstens dieses Selbstzeugnis trügerisch. Es bezieht sich aber nicht nur auf Kap. 21, sondern auch das vorhergehende und könnte darauf zutreffen; ebensogut freilich könnte es auch mit Bezug auf diese Kapitel, auf die es sich doch in derselben Weise bezieht, trügen — zugleich mit dem andern Selbstzeugnis, das wir wahrscheinlich in 19, 35 finden müssen.

Um zum Ziel zu kommen, müssen wir daher c) fragen, ob das Evangelium auch abgesehen von diesen beiden Stellen noch Beweise für seine Echtheit enthält.

Wenn man als solche nun a) die Sprache des Evangelisten und seine Vertrautheit mit jüdischen Ansichten, Sitten, Einrichtungen, Parteiverhältnissen anführt, so beweist das alles (vorausgesetzt, daß es haltbar ist) offenbar nur, daß der Verfasser ein Jude, aber nicht, daß er gerade Johannes gewesen sein muß. Ich könnte die Nachprüfung dieser Argumente daher auch ganz unterlassen oder wenigstens für eine spätere Zeit verschieben; da indes, wenn sich umgekehrt ergeben sollte, daß der Verfasser des Johannes-evangeliums kein Jude gewesen sein kann, natürlich auch dessen Echtheit nicht festgehalten werden könnte, mag jene Untersuchung schon hier angestellt werden. Und zwar unterscheide



ich sprachliche und sachliche Beweise für die jüdische Nationalität des vierten Evangelisten.

Was *αα*) die ersteren betrifft, so besagen die aramäischen Ausdrücke, die der Verfasser gelegentlich gebraucht, wohl nichts; denn sie konnten schliesslich auch einem Nichtjuden bekannt sein. Ja, wenn er 19, 13 Γαββαθᾶ mit *Αιθόστρωτον* hätte übersetzen wollen, so hätte er sich wohl geirrt; aber das braucht man nicht anzunehmen. Sonst werden die betreffenden aramäischen Ausdrücke, wenn überhaupt, ja richtig auf griechisch wiedergegeben; daß freilich auch solche griechischen Ausdrücke, für die keine aramäischen Äquivalente angegeben werden, auf ein solches zurückgehen, braucht man nicht anzunehmen. Ebenso wenig läßt sich sicher beweisen, daß der Verfasser das alte Testament im Urtext gelesen habe; die Abweichungen von der LXX und den anderen uns bekannten Übersetzungen könnten darauf beruhen, daß der Evangelist noch von einer anderen, uns nicht mehr erhaltenen Version abhängig war. Freilich wahrscheinlich ist das nicht, man wird die Berührungen mit dem masoretischen Texte, wenn sich noch andere Beweise für die jüdische Nationalität des Verfassers beibringen lassen, also doch lieber aus Bekanntschaft mit diesem erklären. Solche Beweise findet nach dem Vorgange von DELFF und anderen SCHLATTER (Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, VI, 4, 1902) in der Verwandtschaft des vierten Evangeliums mit der Mechiltha und den Sifre, und wenn sich auch vieles in ihnen anders erklären läßt: im allgemeinen verrät sein Stil doch einen geborenen Juden. Daran wird auch WELLHAUSEN gegenüber, der es zu bestreiten scheint, festgehalten werden müssen; nur ist nicht zu übersehen, daß das Judengriechisch des Verfassers ein anderes ist, als das des Markus oder gar des Apokalyptikers.

*ββ*) Von den jüdischen Sitten, Einrichtungen, Parteiverhältnissen, mit denen der vierte Evangelist vertraut ist, beweisen manche vielleicht wieder deshalb nichts, weil sie ihm durch die Traditionen, von denen er abhängig ist, bekannt geworden sein könnten. Aber es bleiben doch wohl noch genügend zahlreiche Stellen übrig, aus denen hervorgeht, daß auch der Verfasser selbst in diesen Dingen lebte. Freilich sind ihm nun hier in der Tat einige Irrtümer untergelaufen. Wenn die Priester und Leviten, die die Juden 1, 19 schicken, V. 24 als

Pharisäer bezeichnet werden, so verrät das völlige Unkenntnis des Verhältnisses dieser fälschlich sogenannten jüdischen Parteien. Auch wenn 7, 32 Hohepriester und Pharisäer zusammengestellt werden, so hat das zwar an Matth. 21, 45. 27, 62 seine Parallelen, bleibt aber doch hier wie dort ungeschichtlich: beide werden sich zwar gegen Jesus vereinigt haben, gehörten aber nicht so eng zusammen, wie es nach den angeführten Stellen der Fall zu sein scheint. Wenn endlich 11, 49. 18, 13 Kaiphas als der Hohepriester jenes Jahres bezeichnet wurde und das heißen sollte, der letztere habe jährlich gewechselt, so würde auch hier wieder ein bedenklicher Irrtum vorliegen. Und doch würde er so wenig wie die vorher angeführten gegen einen geborenen Juden sprechen — bei Philo finden sich gelegentlich auch derartige Versehen —; aber sind sie nicht nur bei einem solchen Diasporajuden, sondern auch bei einem geborenen Palästinenser denkbar?

Dafs der vierte Evangelist  $\beta$ ) auch ein solcher gewesen sein müsse, schließt man besonders aus seinen geographischen und topographischen Angaben. Er kennt — denn an Erfindung ist kaum zu denken — mehrere Ortschaften, die weder von den Synoptikern, noch sonst in alter Zeit erwähnt werden und die zum Teil auch jetzt noch nicht nachweisbar sind: Ainon bei Salim, Bethanien jenseits des Jordans, Ephraim, den Jakobsbrunnen (und zwar als Brunnen), Sychar; er kennt wohl die Breite des Sees Genesareth (6, 19) und ist namentlich mit den Örtlichkeiten in und bei Jerusalem vertraut (dem Tempel mit dem *γὰρ οὐράκιον* und der Halle Salomos, den Teichen Bethzeta und Siloah, dem *λιθόστρωτον* Gabbata, dem Kidrontal und dem anderen Bethanien, fünf Stadien von Jerusalem entfernt). Freilich irrt er sich gelegentlich: so mit Bezug auf Kana und Bethsaida, die beide auf ungenaue Weise nach Galiläa verlegt werden, und mit Bezug auf Ainon, das 3, 22f. wohl in Judäa gesucht wird. Aber solche Ungenauigkeiten (zu denen vielleicht noch die Bezeichnung von Sychar als einer Stadt gehört) konnten auch bei einem Palästinenser vorkommen; auch Josephus bezeichnet, wie wir gelegentlich sahen, Judas von Gamala, obwohl dieser Ort in Gaulonitis lag, als Galiläer. Dagegen jener Irrtum betreffs des Verhältnisses der Priester und Leviten zu den Pharisäern und der Amtsdauer des Hohenpriesters (wenn hier ein Irrtum vorlag) ist bei einem geborenen Palästinenser schon schwerer

verständlich, auch einem solchen, der seit längerer Zeit nicht mehr in Palästina lebte und zu einer Zeit schrieb, wo es Priester und Leviten, sowie einen Hohenpriester längst nicht mehr gab — wenigstens dann, wenn dieser selbe Palästinenser vor 70 dort gelebt und also das tatsächliche Verhältnis der Priester und Leviten zu den Pharisäern und die wahre Amtsdauer der Hohenpriester kennen gelernt haben mußte, und das wäre natürlich anzunehmen, wenn der vierte Evangelist der Apostel Johannes war. Völlig undenkbar sind diese Irrtümer vielleicht auch dann nicht; wir können also weiter fragen, ob sich etwa aus dem vierten Evangelium selbst entnehmen läßt, daß sein Verfasser vor 70 in Palästina gelebt haben muß.

γ) Das hält namentlich SANDAY für möglich und weist zu diesem Zweck zunächst auf die genaue Schilderung des Tempels und der im Tempel gefeierten Feste hin, die nur ein Mann, der ihn vor seiner Zerstörung gesehen habe, hätte geben können. Aber diese Argumentation ist in keiner Weise zwingend. Zunächst war die Bezugnahme auf gewisse Riten, die man in 7, 37. 8, 12 gefunden hat, wohl eingetragen; wo der Verfasser aber wirklich eine Kenntnis der jüdischen Feste verrät, konnte ihm das überliefert sein. Ja die anschauliche Schilderung der Reinigung des Tempels könnte er schließlich auch selbst hinzugetan haben, indem er sich vorstellte, wie es wohl dabei zugegangen sein mochte. Und ebenso konnte er oder die ihm vorarbeitende Tradition 6, 15 erzählen, die Juden hätten Jesus zum König machen wollen, obwohl an dergleichen nach 70 natürlich vollends nicht mehr zu denken war, und 11, 48, die Hohenpriester und Pharisäer hätten gefürchtet, die Römer könnten kommen und ihnen Land und Leute nehmen, gerade weil das später geschehen war. „*Literary annals*“, sagt MOFFATT (*Introduction* 551), „*abound with cases of an imaginative historical reconstruction, where the author is known to have had no direct acquaintance with the countries in which his scenes are laid. Gil Blas de Santillane, for all its masterly delineation of Spanish manners, was composed by a man who had never been in Spain. And Shakespeare was like Le Sage in this. His Italian plays reveal a wonderfully wide and intimate acquaintance with Italy, which was due, not to local knowledge, but to 'the power to grasp some trifling indication, some fugitive hint, and from it to reconstruct a whole scheme of things which shall, in*

*all essentials, correspond to fact'.*“ So gibt denn auch SANDAY selbst zum Schlufs (141) zu, dafs man diese Züge anders erklären könne, und zitiert beifällig folgende Ausführung von DRUMMOND (378f.): *„it is sometimes said that to produce an untrue narrative possessing such verisimilitude as the Gospel would have been quite beyond the capacity of any writer of the second century: such an author would be without example; such a work would be a literary miracle. In making this allegation people seem to forget that the book is in any case unique. Whether it be true history, or the offspring of spiritual imagination, or a mixture of both, no one, so far as we know, could have written it in the second or any other century, except the man who did write it; and to assert that an unexampled, unknown, and unmeasured literary genius could not have done this or that appears to me extremely hazardous.“* Vor allem aber würde natürlich auch dann, wenn sich beweisen liefse, dafs der Verfasser vor 70 in Palästina gelebt hat, noch längst nicht gesagt sein, dafs er bereits zur Zeit Jesu gelebt haben oder ein Augen- und Ohrenzeuge seines öffentlichen Wirkens gewesen sein müsse. Das mufs also, will man seinem eigentlichen Ziel, die Echtheit des Johannes-evangeliums zu erweisen, wieder einen Schritt näher kommen, erst noch besonders bewiesen werden.

δ) Man folgert es αα) aus einzelnen Angaben, die auf einen Augen- und Ohrenzeugen hindeuten sollen: Orts-, Zeit-, andere Zahlen- und sonstige detaillierte Angaben. Von den ersten ist schon die Rede gewesen; beschränken wir uns im übrigen auf die später nicht noch einmal zu erwähnenden Stellen, so werden genaue Zeitangaben gemacht 1, 39 (sie blieben jenen Tag bei ihm; es war um die zehnte Stunde), 4, 6 (es war um die sechste Stunde), V. 40 (er blieb dort zwei Tage), 52 (gestern um die siebente Stunde verlief ihn das Fieber), 10, 22 (es war Winter), 11, 6 (da blieb er dort zwei Tage), 13, 30 (es war aber Nacht), 18, 18 (es war kalt), andere Zahlenangaben 2, 6 (es standen aber da sechs steinerne Krüge), 5, 2 (der Teich Bethzatha hatte fünf Hallen), 19, 39 (Nikodemus brachte ein Gemisch von Myrrhe und Aloe, etwa 100 Pfund), 21, 8 (sie waren ungefähr 200 Ellen vom Lande entfernt), V. 11 (153 Fische); endlich sonstige detaillierte Angaben 2, 15f. (er machte eine Geißel aus Stricken und trieb sie alle aus dem Tempel, samt den Schafen und Ochsen, und schüttete die Münzen der Geldwechsler aus und warf ihre



Tische um, zu den Taubenverkäufern aber sagte er: nehmt das hier fort), 18, 10 (der Knecht hieß Malchus), 19, 23 (die Soldaten nahmen seine Kleider und machten vier Teile daraus, für jeden Soldaten einen, dazu den Rock; der Rock aber war ungenäht von oben ganz durchgewoben), V. 29 (sie steckten einen Schwamm voll Essig auf einen Ysop und brachten ihm denselben so an den Mund). Aber, wie OVERBECK-BERNOULLI (330) bemerkt, „Notizen dieser Art hätten . . ., als Reminiszenzen aufgefaßt, nur dann Sinn, wenn sie stets in Momenten einträfen, von denen sich behaupten ließe, daß sie, wenn auch sonst gleichgültig, doch für den Apostel Johannes von besonderem persönlichen Interesse wären. Allein davon kann im allgemeinen . . . gar keine Rede sein“; außerdem haben sich mehrere von diesen Angaben uns schon als ungeschichtlich erwiesen; die übrigen könnten — und das gilt zugleich von den andern bisher erwähnten Notizen — dem Verfasser überliefert oder zum Teil vielleicht von ihm selbst, um die Sache anschaulich zu machen, hinzugefügt worden sein; auf einen Augen- und Ohrenzeugen weist mit Sicherheit nichts hin. Oder ist auf ihn doch

ββ) aus den ausführlicheren anschaulichen Schilderungen zu schliessen, wie wir sie mehrfach antrafen? Keineswegs immer ist das der Fall; vielmehr endigen manche Szenen, die zu Anfang leidlich scharf bestimmt sind, ohne Abschlufs. „Mit einem Worte Jesu, statt mit einer erzählenden Bemerkung schliessen 3, 21. 5, 47. 20, 23. 29. 21, 22 (vgl. auch 2, 20. 3, 36), Erzählungen, welchen es in ihrem Anfang durchaus nicht an der nötigen Bestimmtheit fehlte“ (ZAHN, Einleitung II, 555). Schon das ist natürlich bemerkenswert, wenn aber andere Szenen nun doch sehr anschaulich geschildert sind — so (um wieder die weiterhin zu besprechenden hier noch nicht zu erwähnen) das Gespräch mit der Samariterin und die Verhandlung vor Annas und Pilatus —, so war bei diesen doch gerade nach der Darstellung des Evangeliums Johannes nicht anwesend: nach 4, 8 waren die Jünger in die Stadt gegangen, um Speise zu kaufen, und kamen erst V. 27 wieder, nach 18, 15 ging zwar Johannes mit Jesus hinein in den Hof des Hohenpriesters; aber darunter ist Kaiphas zu verstehen, zu dem Jesus erst V. 24 geschickt wird; endlich Pilatus nimmt V. 33 nur Jesus zu sich ins Prätorium. Außerdem aber haben sich uns diese Erzählungen wieder als ungeschichtlich erwiesen; sie können also jedenfalls

nicht einen Augen- und Ohrenzeugen beweisen. Dafs sie auch nicht von einem solchen stammen könnten, will ich so allgemein nicht behaupten; sehen wir vielmehr zu, ob das vierte Evangelium nicht doch sogar auf einen Jünger zurückgehen mufs.

ε) Man hat diesen Beweis, der uns im Unterschied von den bisher besprochenen natürlich ein gut Stück weiter, ja eigentlich ans Ziel bringen würde — denn dieser Jünger müfste dann, da nur er als Verfasser des Evangeliums bezeichnet wird, zugleich Johannes sein — man hat diesen Beweis wieder auf doppelte Weise zu liefern versucht, einmal aus einzelnen Stellen und dann aus dem gesamten Charakter des Evangeliums.

αα) Den ersteren Weg schlägt besonders SANDAY ein; er spaltet sich aber auch wieder in zwei.

α') Zunächst weist SANDAY auf eine Reihe von Abschnitten hin, in denen der Evangelist Dinge erzählt, die nur dem engeren Jüngerkreis Jesu hätten bekannt sein können. So gleich die Erzählung von der Berufung der ersten Jünger 1, 35 ff., dann die Schilderung des gleichzeitigen Taufens der Jünger Jesu und des Johannes 3, 22 ff., die Einführung der Jünger 4, 8 und 27, die Gespräche 6, 5 ff. 60 ff. 7, 3 ff. 11, 7 ff., die Schilderung der Salbung 12, 1 ff., des Besuches der Griechen V. 20 ff., der Fußwaschung 13, 3 ff., der Ankündigung des Verrats V. 21 ff., das Gespräch 14, 4 ff., die Bemerkung V. 22 und 16, 17, die Beschreibung von Gethsemane 18, 1 f., endlich des Besuchs des Grabes durch Petrus und Johannes 20, 3 ff. Aber solche Schilderungen finden sich, wie wir eben sahen, auch dort, wo Johannes nicht Augen- und Ohrenzeuge gewesen sein kann; man kann aus ihnen an dieser Stelle also nicht schliessen, dafs sie auf einen solchen, und zwar genauer auf einen Jünger zurückgingen — ganz abgesehen davon, dafs sich sehr viele von diesen Abschnitten als ungeschichtlich erwiesen haben.

Doch SANDAY führt β') noch einige andere Stellen an, in denen der Evangelist sich nicht nur in die Vergangenheit zurückversetzt, sondern auch auf sie im Licht seiner späteren Erfahrungen zurückblickt. Besonders deutlich sei in dieser Beziehung 2, 17: seine Jünger gedachten, dafs geschrieben steht: der Eifer um dein Haus verzehrt mich — und V. 22: als er nun von den Toten auferweckt worden war, erinnerten sich seine Jünger, dafs er dies sagte, und glaubten an die Schrift und an das Wort, das Jesus gesprochen

hatte. SANDAY bezieht also auch das erste *ἐμψόθησεν* auf diese spätere Zeit; aber er meint doch: „*in the second instance at least, we clearly have what professes to be a bit of autobiography — autobiography in which the writer speaks for his fellows as well as himself*“ (94). Und ebenso stünde es mit 12, 16: dies (was bei dem Einzug in Jerusalem geschah) verstanden seine Jünger zuerst nicht; aber als Jesus verklart war, da erinnerten sie sich, daß dies über ihn geschrieben stand und daß sie es ihm angetan hatten. Nur gibt SANDAY selbst zu, daß die Abschiedsreden spätere Verhältnisse berücksichtigten; darf man dann aber aus jenen paar Stellen schliessen, daß der Verfasser noch deutlich unterscheiden konnte, was er zuerst und was er später gedacht habe? Waren sie nicht vielmehr so zu erklären, daß man in diesen wenigen Fällen ausnahmsweise noch wußte, daß eine Deutung oder Auffassung später erst aufgekommen war? Auf einen Jünger als Verfasser weisen also auch diese Stellen nicht hin. Und gilt das

ββ) von dem Gesamtcharakter des Evangeliums? Man sagt manchmal, nur ein Jünger habe es wagen können, den Synoptikern eine so abweichende Darstellung des Lebens Jesu entgegenzustellen. Aber auch der dritte Evangelist, der doch kein Jünger, ja meiner Überzeugung nach nicht einmal Lukas, der Gefährte des Paulus, war, hat doch seine Vorgänger schon mannigfach korrigiert, und wenn das der vierte allerdings in viel umfassenderer Weise getan hat, so konnte er das ebenfalls, ohne ein Jünger zu sein zu brauchen. Einmal hatten doch um 100 die synoptischen Evangelien noch nicht dasselbe kanonische Ansehen, wie später; dann aber wird der vierte Evangelist selbstverständlich überzeugt gewesen sein, für seine abweichende Darstellung gute Gründe zu haben. Ein Jünger Jesu braucht er also auch deshalb noch nicht gewesen zu sein.

Aber man hat endlich ζ) aus dem Johannesevangelium sogar beweisen wollen, daß sein Verfasser in der Tat Johannes geheissen und also — so könnte man dann wirklich weiter folgern — der Zebedaide gewesen sein müsse.

Das soll nämlich αα) daraus folgen, daß der Täufer in ihm immer nur Johannes, niemals, wie bei den Synoptikern der Täufer heisst; denn das deute darauf hin, daß der Verfasser an einen anderen Johannes gar nicht gedacht habe, und dies wieder darauf, daß er selbst so geheissen habe. Nun ist

das gewiß schon an sich eine sehr merkwürdige Argumentation: eher könnte man doch wohl daraus, daß der Verfasser an keinen anderen Johannes gedacht habe, folgern, daß er selbst nicht so geheißsen habe. Aber geben wir einmal jene Schlusfolgerung zu: die Tatsache, von der sie ausgeht, daß nämlich der Täufer immer nur Johannes heißt, läßt sich doch auch anders erklären, entweder daraus, daß jedesmal aus dem Zusammenhang hervorging, daß der Täufer gemeint sei, oder noch wahrscheinlicher daraus, daß es dem Evangelisten auf die Taufstätigkeit des Johannes überhaupt nicht ankam, sondern auf seinen Zeugenberuf. Ja man muß diese Erklärungen bevorzugen, weil sonst dieser Johannes doch wenigstens von den anderen Männern dieses Namens, deren es gewiß auch in dem den Lesern bekannten Kreise mehrere gegeben haben wird, hätte unterschieden werden müssen; man kann also daraus, daß das nicht geschieht, nun und nimmermehr schließen, daß der Evangelist selbst Johannes geheißsen habe.

Aber folgt die Echtheit des Johannesevangeliums nicht endlich  $\beta\beta$ ) daraus, daß seine Datierung des Todes Jesu mit der Stellung übereinstimmt, die der Apostel Johannes in der Frage der Paschafeier einnahm? Allerdings hat sich nach dem Brief des Irenäus an Victor von Rom (bei Euseb., *h. e.* V. 24, 16) Polykarp für seine Praxis auf Johannes berufen, ebenso wie Polykrates in dem seinigen (ebenda 6). Auch ist das christliche Pascha nicht zur Erinnerung an die Einsetzung des Abendmahls gefeiert worden — darauf deutet in unseren Berichten nichts hin; denn auch wenn die Feier von  $\tau\omicron\delta\ \tau\eta\varsigma\ \epsilon\kappa\ \nu\epsilon\chi\rho\omega\nu\ \acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\omicron\upsilon\ \mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ , die man (ebenda 23, 2) zu Ostern beging, in einer Abendmahlsfeier bestand, so galt diese doch nicht zugleich der Einsetzung des Abendmahls. Ebenso wenig wurde freilich nur die Auferstehung Jesu gefeiert; denn wie hätten die Asiaten — darin bestand ihre Sonderpraxis — das am vierzehnten des Monats tun können? „Nicht sowohl der Auferstehung, als vielmehr der Erlösung im allgemeinen“, sagt SCHÜRER (Die Passastreitigkeiten des 2. Jahrhunderts, *ZhTh* 1870, 199, vergl. auch 208. 254) mit Recht, „werden sie bei ihrer Feier des christlichen Passamahls (richtiger des christlichen Paschafestes) gedacht haben. Die Abendländer aber, die ihr Passamahl (oder vielmehr -fest) am Sonntag, am Tage der Auferstehung, feierten, nannten es ein  $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ,



um schon durch diesen Namen anzudeuten, wie unpassend es sei, das an einem anderen Tage als dem der Auferstehung zu feiern.“ Und im einzelnen hat das DRUMMOND (*The Fourth Gospel and the Quartodecimans*, AJTh 1897, 625 ff. = *Inquiry* 473 ff.) aus den Quellen als den Sinn der christlichen Paschafeier erwiesen. Nicht als ob man, wie PREUSCHEN (Passah, Altkirchliches und Passahstreitigkeiten, RE<sup>3</sup> XIV, 1904, 727 f.) von den Asiaten annimmt, Tod und Auferstehung Jesu wirklich auf einen Tag verlegt hätte; man feierte nur beides an einem Tage. Aber für das Recht dazu haben sich die Asiaten nicht auf das Johannes-evangelium berufen, sondern teils auf das Evangelium im allgemeinen, das den Tod Jesu in die Zeit des jüdischen Paschas verlegt, teils auf das alttestamentliche Gesetz, das man auch für die Christen für bindend hielt; einige führten, wie wir aus Apollinaris von Hierapolis, Clemens Alexandrinus und Hippolyt ersehen (*Chron. pasch. ed.* DINDORF I, 12 ff.) vielmehr das Matthäusevangelium für sich ins Feld, man wird also darauf, daß Jesus am 14. Nisan gestorben sei, keinen besonderen Wert gelegt haben. Dann aber kann die Tatsache, daß sich die Kleinasiaten für ihre Praxis auf den Apostel Johannes beriefen, auch nicht beweisen, daß dieser das vierte Evangelium, das den Tod Jesu am 14. Nisan stattfinden läßt, geschrieben habe. Ja selbst wenn diese Angabe auf die Sitte, das christliche Pascha am 14. des Monats zu feiern, zurückgehen sollte, so würde daraus nur folgen, daß das vierte Evangelium aus einem Kreise stammt, in dem diese Sitte herrschte, aber nicht, daß es gerade von dem Apostel Johannes geschrieben sei.

Zwingende Beweise für die Echtheit des vierten Evangeliums sind also nicht vorhanden; ja es haben sich bereits wieder manche, wenngleich vielleicht nicht überwindliche Bedenken gegen sie erhoben. Trotzdem würden wir um der Tradition und des Selbstzeugnisses willen an ihr festhalten müssen — wenn sich jene Bedenken nicht etwa doch als unüberwindlich erweisen und wenn zu ihnen nicht noch andere, von denen dasselbe gilt, hinzukommen. Der Prüfung dieser Gründe gegen die Echtheit des Johannesevangeliums wenden wir uns also nun jetzt zu.

2. Ich spreche dabei nicht von den Bedenken, die man unter Voraussetzung ihrer Herkunft vom Apostel Johannes auf Grund der Apokalypse erhoben hat; denn ich glaube oben ge-

zeigt zu haben, daß jene Voraussetzung nicht gemacht werden darf. Das vierte Evangelium könnte also soweit von dem Apostel Johannes stammen; ja auch von den Gründen, die man sonst gegen seine Echtheit geltend macht, sind mehrere, wenigstens für sich allein, noch nicht durchschlagend.

a) Man weist darauf hin, daß das Johannesevangelium anfangs nicht viel zitiert oder auch nur benutzt und noch um 165 oder 170 in seiner Echtheit bestritten worden sei. Aber das erstere hatte seine bestimmten Gründe, von denen früher schon die Rede war: das Johannesevangelium kann überhaupt erst nach 94 entstanden sein, braucht sich zunächst nur in Kleinasien verbreitet zu haben und konnte aus verschiedenen Gründen auch von denen, die es kennen, doch nicht häufig verwendet werden. Das gilt selbst von Polykarp, der doch den Apostel Johannes noch gesehen hatte; man durfte daher aus seinem Stillschweigen über das vierte Evangelium noch nicht entnehmen, daß er es nicht für johanneisch gehalten habe. Andererseits die sogenannte Aloger, die den johanneischen Ursprung des Evangeliums, der Offenbarung und wohl auch der Briefe bestritten, hatten dafür zunächst dogmatische Gründe (sie wollten so die Montanisten bekämpfen) und setzten, wenn anders der von Epiphanius, *haer.* 51, 4 angeführte Satz: οὐ συμφωνεῖ τὰ αὐτοῦ βιβλία τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις — auf sie zurückgeht, die Tradition von der Echtheit des vierten Evangeliums voraus. Wenn wir aber sonst von Zweifeln vollends kirchlicher Christen an dieser so wenig, wie von Zweifeln an der Echtheit der acht Paulusbriefe hören, so bildeten die Aloger eben eine Ausnahme. Immerhin scheint auch noch in dem alten lateinischen Argumentum zum Markusevangelium eine kritische Stellung zu dem des Johannes durchzuschimmern.

b) So wenig wie aus der zunächst geringen Schätzung des vierten Evangeliums, so wenig läßt sich schon aus der Art, wie unter Voraussetzung seiner Echtheit Johannes von sich selbst gesprochen haben müßte, die Unhaltbarkeit jener Voraussetzung erweisen. Man hat zwar die Bezeichnung als Lieblingsjünger im Munde dieses selbst immer wieder als anmaßende Selbstüberhebung, Eitelkeit, ein Stück widerlichen Selbstruhmes oder wie die Ausdrücke sonst noch lauten mögen (vergl. H. HOLTZMANN, Einleitung 455), gebrandmarkt; ich vermag aber mit manchen anderen nicht einzusehen, warum sich Johannes,

wenn er wirklich dieser Stellung zu Jesus gewürdigt worden war, nicht in aller Demut auch so hätte nennen können. Sagt doch auch KREYENBÜHL (I, 153): „konnte der Verfasser besser, deutlicher, zarter sein Verhältnis zum Geiste Jesu bezeichnen, als daß er sich in inniger Liebe mit ihm verbunden darstellt und dadurch als verbunden mit Gott, der in der Sendung Christi seine höchste Liebe bewiesen hat? Man hat von einer Anmaßung und Geschmacklosigkeit gesprochen, die in diesen Worten liegen soll. Dann war es auch eine Anmaßung, wenn Paulus von sich sagte: nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir; Christus ist mein Leben, Sterben mein Gewinn. Dann war es auch Anmaßung, wenn jene Mystiker des Mittelalters sich Gottesfreunde genannt, oder wenn Johannes Scheffler das schöne Lied: Liebe, die du mich zum Bilde deiner Gottheit hast gemacht — gedichtet hat. Dann ist es auch eine Geschmacklosigkeit, wenn die Christen sich Kinder Gottes nennen.“ Ja man könnte sogar sagen, der Umstand, daß Johannes nur an einigen Stellen eingeführt, daß auch seine Mutter nicht mit Namen und wenigstens in den ersten zwanzig Kapiteln sein Vater und Bruder überhaupt nicht genannt werden, deute darauf hin, daß es ihm peinlich war, öfter von sich und den Seinen zu reden; aber ein Beweis für die Echtheit ist das natürlich nicht. Nur als Grund gegen sie kann ich diese Bezeichnung des Johannes und der Seinen nicht gelten lassen — und ebenso wenig die „unzweckmäßige Geheimnistuerei und bedenkliche Zweideutigkeit“ (JÜLICHER, Einleitung 373), deren sich der Lieblingsjünger, wenn er der Verfasser war, schuldig gemacht haben mußte. Aber wird das anders, wenn jene Voraussetzung nicht zutrifft? Entweder Johannes (wenn er der Verfasser war) oder der andere, der unter seinem Namen schrieb, werden eben haben voraussetzen können, daß man sie verstünde, auch wenn sie nur in jener verblühten Weise von Johannes redeten.

c) Auch das kann ich nicht als durchschlagenden Grund gegen die Echtheit des vierten Evangeliums ansehen, daß es nicht den Eindruck mache, von einem allermindestens achtzigjährigen Manne geschrieben zu sein. So alt mußte Johannes allerdings damals unbedingt gewesen sein, wenn anders das Evangelium nicht vor 94 geschrieben sein kann und Johannes nicht wohl vor seinem 15. Jahre in die Nachfolge Jesu berufen

worden sein wird. Aber weshalb das Evangelium nicht doch von einem so alten Manne geschrieben sein könnte, vermag ich nicht einzusehen.

d) Schwieriger wird diese Annahme allerdings schon, wenn wir hinzunehmen, daß Johannes auch erst nach 95 oder 96 nach Ephesus gekommen sein könnte. Um diese Zeit, zu der die Apokalypse entstand, kann er nämlich nicht dort gewesen sein; sonst hätte sich ihr Verfasser, der von dem Apostel zu unterscheiden war, nicht so einfach und schlechthin Johannes nennen können. Ja auch wenn der Apostel Ephesus nur verlassen hatte, aber noch am Leben war, hätte er das kaum getan; daß jener aber erst 95 oder 96 nach Ephesus übergesiedelt wäre, und zwar aus einer ziemlich entfernten Gegend — denn hätte er vorher schon in der Nähe gewohnt, so würde sich der Apokalyptiker wohl doch von ihm unterschieden haben —, das ist allerdings bei dem Alter, das Johannes damals gehabt haben mußte, wenig wahrscheinlich. Auch der erste Petrus- und Epheserbrief würden doch vielleicht anders lauten, wenn Johannes damals wirklich in Ephesus gewesen wäre; er könnte also erst noch später nach Ephesus gekommen sein — und das ist natürlich noch unwahrscheinlicher.

e) Ein Jünger Jesu hätte sich für seine Darstellung von dessen Leben wohl auch nicht in der Weise, wie wir es früher konstatiert haben, an die älteren Evangelien angeschlossen. Bei dem ersten argumentiert man doch unter anderm aus seiner Abhängigkeit von dem Markusevangelium, der Schrift eines bloßen Apostelschülers, gegen seine Echtheit; dann aber muß dieser Grund auch hier gelten. Freilich stellt sich das vierte Evangelium seinen Vorgängern ja freier gegenüber, als das erste und dritte dem zweiten; aber auch die gelegentliche Abhängigkeit von ihnen bleibt auffällig und ist mit der Echtheit des Johannesevangeliums kaum vereinbar.

f) Entscheidend gegen dieselbe spricht allerdings erst die weitgehende Ungeschichtlichkeit des vierten Evangeliums, sowohl in seiner Darstellung des Lebens als der Lehre Jesu. Nicht als ob Johannes, wenn er das vierte Evangelium geschrieben hätte, überall streng geschichtlich erzählt haben mußte — das war ebensowenig zu erwarten, wie wenn Lukas wirklich der Verfasser der Apostelgeschichte wäre. Wie mit dieser Annahme — darin hat HARNACK gegenüber früheren



Kritikern zweifellos recht — sehr vieles vereinbar wäre, was man früher gegen den lukanischen Ursprung der Akten geltend machte, so ist auch manches, was noch immer gegen die Echtheit des Johannesevangeliums ins Feld geführt wird, keineswegs entscheidend. Oder wie Lukas manche Szene aus dem Leben des Paulus oder manche Äußerung von ihm sofort oder später falsch aufgefaßt haben könnte, so könnte sich auch Johannes in seinen späteren Jahren das Bild des Lebens und der Lehre Jesu mannigfach verschoben haben. Aber in beiden Fällen hat das nun doch seine Grenzen: wie Lukas manches, was die Apostelgeschichte erzählt, nicht berichtet haben könnte, so steht auch im Johannesevangelium und zunächst *α*) in seinen erzählenden Partien, allerlei, was Johannes nicht zuzutrauen ist.

Ich rechne dazu nicht ohne weiteres die Wunder; denn hier zeigt wieder gerade Lukas, der ja die Wirstücke in der Apostelgeschichte jedenfalls geschrieben haben wird, wie auch ein Augen- und Ohrenzeuge manches falsch auffassen konnte. Er erzählt nämlich 20, 7 ff., als Paulus in Troas zu lange predigte, sei ein Jüngling namens Eutychos eingeschlafen, zwei Stock hoch heruntergefallen und tot aufgehoben worden, Paulus aber habe gesagt: regt euch nicht auf, seine Seele ist noch in ihm —, habe sich über ihn geworfen, ihn umarmt und so schliesslich wieder zum Bewusstsein gebracht. Es handelt sich also hier offenbar nur um einen Ohnmachtsanfall, Lukas aber hat darin eine Totenerweckung gesehen — und ebenso könnte natürlich Johannes sofort oder später manches, das sich eigentlich ganz natürlich erklärt, wunderbar aufgefaßt haben. Aber auffällig ist doch nun schon, daß er, wo er dieselben Wunder, wie die Synoptiker, berichtet, über diese noch hinausgeht, daß er ferner Wunder erzählt, wie sie bei diesen nicht vorkommen — Heilung eines Mannes, der 38 Jahre lang krank gewesen war, eines Blindgeborenen, Auferweckung des Lazarus, der schon drei Tage im Grabe gelegen hat —, und daß er diesem Ereignis außerdem eine Bedeutung für den Verlauf des Lebens Jesu zugeschrieben hat, die es, auch wenn es geschichtlich wäre, nicht gehabt haben könnte. So führen die johanneischen Wunder doch schon zu andern Seiten der Geschichtsdarstellung im vierten Evangelium hinüber, die unter Voraussetzung seiner Echtheit unbegreiflich wären.

Da ist  $\alpha\alpha$ ) der ganze äußere Aufrifs des Lebens Jesu, diese wiederholten Besuche in Jerusalem, diese ganze Verlegung des Schwerpunkts der öffentlichen Tätigkeit Jesu nach Süden: so hätte sich einem Jünger, der mit Jesus herumgezogen war, das Bild seines Lebens gewifs nicht verschoben.

Dasselbe gilt  $\beta\beta$ ) von der ungeschichtlichen Darstellung des jüdischen Volkes als einer gleichförmigen Masse, an deren Spitze die Pharisäer stehen — so war es wohl später (auch der dritte Evangelist redet daher so, namentlich in der Apostelgeschichte), aber nicht zur Zeit Jesu selbst.

Durchaus unhistorisch ist auch  $\gamma\gamma$ ) die Auffassung des Verhältnisses des Täufers zu Jesus: so hätte ein Augen- und Ohrenzeuge sich nie ausgesprochen.

Ein Augen- und Ohrenzeuge hätte  $\delta\delta$ ) Jesum wohl auch nicht mit der Samariterin reden und, wenngleich nur zwei Tage, in Sychar bleiben, ihn auch nicht von Griechen aufgesucht werden lassen; denn er wufste, dafs das alles im Leben Jesu noch nicht vorgekommen sei.

Ganz besonders aber entscheidet  $\varepsilon\varepsilon$ ) die Darstellung des Leidens und der Auferstehung Jesu gegen die Echtheit des vierten Evangeliums. Johannes hätte weder die Fußwaschung erzählt, noch so, wie es geschieht, die Vorhersage des Verrats; denn wenn er auch selbst dabei eine Rolle gespielt haben soll, die ganze Darstellung ist unmöglich. Dafs der Gebetskampf Jesu in Gethsemane in seiner Erinnerung völlig zurücktrat, wäre ja vielleicht begreiflich gewesen; aber den Verrat, die Verhandlung vor dem Hohenpriester und vor Pilatus, die Kreuzigung hätte er nicht so erzählen können. Soll er bei dieser doch gegenwärtig gewesen sein, so müfste er entweder später Wirklichkeit und Einbildung nicht mehr haben unterscheiden können oder einfach gelogen haben — beides natürlich unmögliche Annahmen. Ein Jünger Jesu wufste auch, dafs die ersten Christophanien in Galiläa und nicht in Jerusalem stattgefunden hatten; er würde am wenigsten sich selbst dabei eine Rolle haben spielen lassen, die er nicht gespielt hatte.

Was  $\beta$ ) die theologischen und zunächst wieder  $\alpha\alpha$ ) die christologischen Anschauungen des Johannesevangeliums angeht, so sahen wir eben schon, dafs eine gewisse Verklärung des Bildes Jesu auch bei einem Jünger später sehr wohl stattgefunden haben könnte. Ebenso wenig möchte ich die Logos-

lehre und die sonstigen Spekulationen, die im vierten Evangelium auf Jesus angewendet werden, gegen dessen Echtheit geltend machen: sie konnten auch Johannes bekannt sein oder werden. Aber was bei einem Jünger Jesu undenkbar bleibt, das sind die sonstigen christologischen Vorstellungen, das ist der Umstand, daß im vierten Evangelium Jesus fast völlig von der Seite der Menschen auf die Gottes hinübergetreten ist. Denn die wenigen Züge, die, zum Teil nur ursprünglich, auf ein echt-menschliches Wesen hinwiesen, verschwanden doch beinahe hinter den andern, die Jesus als ein präexistentes, allwissendes, allmächtiges und insofern übermenschliches Wesen darstellen. Oder, wie sich H. HOLTZMANN ausdrückt (Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie 1897.<sup>2</sup> 1911, II, 456 f.): „mitunterlaufende Inkonssequenzen einer ausmalenden Schilderung, wie wenn er 11, 3. 6 zwar von der Krankheit erst hören muß, dagegen den Fortschritt der Krankheit zum Tode sofort aus der Botschaft mit heraushört, oder 11, 34 nach der Grabesstätte fragt (vgl. auch die Frage an Pilatus 18, 34), kommen gegen den so stark bezeugten Gesamteindruck gerade so wenig in Betracht, als etwa dem „Engel Jahves“, der doch Gott selbst repräsentiert, Allwissenheit deshalb abzusprechen ist, weil er die Hagar gen. 16, 8 fragt: woher kommst du und wohin gehst du? oder 21, 17: was ist dir?“ So übermenschlich hatte selbst Paulus, der doch, wenn er Jesus in den Tagen seines Fleisches überhaupt gesehen hatte, sicher nicht in engere Berührung mit ihm gekommen war, Jesus nicht aufgefaßt; für einen ihm besonders eng verbundenen Jünger war eine solche Auffassung ganz unmöglich.

Er hätte auch  $\beta\beta$ ) gewiß nicht erzählt, daß sich Jesus nicht nur von Anfang an als Messias bekannt, sondern auch mit den Juden fast immer nur über seine Göttlichkeit gestritten hätte, nicht, wie es doch tatsächlich vor allem der Fall gewesen war, über das Gesetz. Und diese Auffassung ist bei Johannes um so undenkbarer, als er sich selbst

$\gamma\gamma$ ) keineswegs als frei vom Gesetz gefühlt zu haben scheint. Bei dem sog. Apostelkonzil stand Johannes auf der Seite des Petrus und Jakobus, mußte erst durch Hinweis auf die Erfolge des Paulus zur Anerkennung seiner Heidenmission gebracht werden und trat auch dann keineswegs auf seinen Standpunkt hinüber; denn sonst hätte es ja doch der bekannten Teilung des Missionsgebiets nicht bedurft. Auch später hat er

sich, wie wir sahen, in der Feier des Paschafestes wohl einfach an das Gesetz gehalten — und da sollte er, wie das im vierten Evangelium geschieht, die Juden schlechthin als ihn nichts angehend betrachtet haben? Das ist wieder ganz undenkbar, und nehmen wir alle diese Einwände zusammen, so müssen wir unbedingt urteilen: das vierte Evangelium kann nicht von Johannes geschrieben sein.

### III.

Wer verfaßte es aber dann? Sehr verschiedene Theorien sind darüber im Laufe der Zeit aufgestellt worden; betrachten wir sie in der Reihenfolge, in der sie aufgetreten sind.

1. TOBLER meinte seinerzeit, das vierte Evangelium stamme von Apollos, den dann auch ROLLINS (*The Hand of Apollos in the Fourth Gospel*, *Bibliotheca Sacra* 1905, 484 ff.) wenigstens als Herausgeber bezeichnete. Trotzdem brauchte man sich wohl mit dieser Theorie nicht auseinanderzusetzen, wenn sie nicht neucstens an DECHENT (Wer hat das vierte Evangelium verfaßt? StKr 1911, 446 ff.) einen Vertreter gefunden hätte; an ihn schliesse ich mich also im Folgenden an.

DECHENT geht in seiner Beweisführung, die übrigens von jenen Vorgängern ganz unabhängig ist, vom dritten Johannesbrief aus und meint, wie auch andere schon, den Adressaten desselben in dem I. Kor. 1, 14 und Röm. 16, 23 erwähnten Gajus finden zu können. Dabei wird freilich vorausgesetzt, daß der Brief vor 90 entstanden ist, während wir gesehen haben, daß der Grundstock des Johannesevangeliums frühestens 94 entstanden sein kann, der Brief aber, der von dem Anhang abhängig ist, noch später geschrieben sein muß. Indes wenn der Gajus, der in der zweiten Hälfte der 50er Jahre in Korinth lebte (vgl. meinen Paulus I, 398 f.), um 90 noch gelebt haben soll, dann könnte das ja schliesslich auch noch etwas später der Fall gewesen sein: darf man ihn also wirklich im dritten Johannesbrief wiederfinden? „Man wird doch durch die Charakteristik des Adressaten“, sagt DECHENT (449), „unwillkürlich an den Mann erinnert, der von Paulus Röm. 16, 23 als ὁ ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας gerühmt wird. Wie ähnlich lauten doch die Worte III. Joh. 5f.: ἀγαπητέ, πιστὸν ποιεῖς ὁ ἐὰν ἐργάσῃ εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοῦτο ξένους, οἱ ἐμαρτύρησάν σου τῇ ἀγάπῃ ἐνώπιον ἐκκλησίας, οὓς καλῶς ποιήσεις προπέμψας



ἀξίως τοῦ θεοῦ. Wohl kam der Name Gajus in dem ersten christlichen Jahrhundert oft genug vor; aber ob es damals viele Christen dieses Namens gab, welche in den Verhältnissen waren, eine so großartige Gastfreundschaft üben zu können, das ist doch fraglich.“ Immerhin bleibt die Identität beider nur eine Möglichkeit, die sich auch auf andere Weise nicht sicherstellen läßt. Denn daſs unter der ἐκλεκτῇ κυρία und ihren Kindern, an die der zweite Johannesbrief gerichtet ist, die Röm. 16, 1f. erwähnte Phoibe mit ihren Schützlingen zu verstehen sei, wäre, auch wenn man bei dem Ausdruck an eine einzelne geschichtliche Persönlichkeit denken dürfte, doch wieder nur eine Möglichkeit: wird unter dem Briefe III, 9 nicht der zweite, sondern der erste Johannesbrief verstanden, wie das DECHENTS (übrigens unhaltbare) Meinung ist, so fällt ja jeder Anlaß dahin, auch den zweiten nach Korinth gerichtet sein zu lassen. Aber geben wir einmal dasjenige, was bisher bewiesen werden sollte, zu — wie soll nun daraus die Abfassung des vierten Evangeliums durch Apollos folgen?

DECHENT fährt fort: „wer war nun aber der Mann, der in so väterlicher und autoritativer Weise an die Gemeinde von Korinth schreiben konnte? . . . Eine solche Sprache konnte nur ein Mann führen, der lange in Korinth tätig gewesen war“ (450f.). Beruft er sich dafür auch auf II. Joh. 8, so setzt er voraus, daſs hier εἰργασάμεθα zu lesen ist (βλέπετε ἑαυτοὺς, ἵνα μὴ ἀπολέσητε τὸ εἶργ., ἀλλὰ μισθὸν πλήρη ἀπολάβητε), aber wie s. A, so las auch schon Irenäus, *adv. haer.* III, 16, 8 vielmehr εἰργάσασθε. So fiel diese Stütze für DECHENTS Ansicht weg, und ohne sie ist sie allerdings kaum einleuchtend — wie viel weniger also seine Theorie, daſs der Briefschreiber Apollos sei, der in Korinth, was Paulus gepflanzt, begossen hatte. Indes auch wenn man selbst das zugeben wollte, so wäre von dem Verfasser des zweiten (und dritten) Briefes nicht auf den des ersten und den des Evangeliums zu schliessen — oder sprechen auch innere Gründe dafür, daſs dieses von Apollos geschrieben wurde?

DECHENT meint: „hier kommt vor allem die unleugbare Verwandtschaft des Evangeliums mit dem Alexandrinismus in Betracht. . . . Wenn von Apollos auſser der Gelehrsamkeit auch das hervorgehoben wird, daſs er mächtig in den „Schriften“ gewesen sei, so stimmt das gut zu der Joh. 5, 39 überlieferten

Mahnung: *ἐναντῆτε τὰς γραφάς*. Ferner ist in dem Evangelium nicht weniger als zwölfmal auf die Schrift verwiesen. Solche Verweisungen finden sich freilich auch bei den Synoptikern; aber das Wort *γραφή* ist nirgends so häufig, wie im vierten Evangelium, angewandt“ (453f.). Indes das ist wohl Zufall, und wenn es auch anders und 5, 39 wirklich eine Mahnung wäre: alles das und der Alexandrinismus führen doch noch nicht gerade auf Apollos. Denn auch das trifft nicht zu, daß, wenn dieser bereits in den Tagen des Apostels Paulus philonische Gedankengänge mit dem Evangelium zu verknüpfen suchte, die Bedenken gegen seine Predigtweise, die in dem ersten Briefe an die Korinther durchschimmern, verständlicher würden: diese Bedenken beziehen sich, so oft man das auch sonst behauptet, gar nicht auf die Predigt des Apollos, sondern das Verlangen der Korinther nach menschlicher Weisheit. Noch unglücklicher ist das weitere Argument, die Notiz der Apostelgeschichte, Apollos habe zuerst nur von der Taufe des Johannes gewußt und sei also vermutlich durch solche für das Christentum gewonnen worden, die den Täufer noch fast auf eine Stufe mit Jesus stellten, stimme zu der antitäuferischen Tendenz des Johannes-evangeliums; denn jene Notiz, die dem Vorhergehenden widerspricht, ist deshalb unglaublich. Wäre sie aber auch geschichtlich, so würde sie nicht so, wie DECHENT will, zu verstehen sein, und wäre sie so zu verstehen, so würde sie eben gerade nicht zum Johannesevangelium passen — man müßte denn annehmen, daß Apollos später dieses Urteil über den Täufer aufgegeben und deshalb so, wie es im Johannesevangelium geschieht, gegen eine Überschätzung seiner Person polemisiert habe. Wenn DECHENT endlich die Ähnlichkeit des dritten und vierten Evangeliums daraus erklärt, daß Apollos mit Lukas zusammengetroffen sei, so wird unrichtigerweise zunächst dieser für den Verfasser des dritten Evangeliums gehalten und dann, obwohl in act. 18f. kein Wir begegnet, vorausgesetzt, daß Lukas dort gewesen sei — denn daß ihn Apollos vielmehr in Antiochia getroffen habe, ist doch lediglich eine Vermutung, für die ein Beweis nicht einmal versucht wird. Und auch die Argumente, die sonst für die in Rede stehende Theorie beigebracht werden, sind in keiner Weise einleuchtend.

2. Die Hypothese von CASSEL, das Johannesevangelium stamme von dem Zebedaiden Jakobus, ist wohl ganz ohne Nach-

folge geblieben, und in der Tat deutet nichts darauf hin, daß dieser unter dem *ἐωρακός* 19, 35 zu verstehen sei.

3. Eine dritte Theorie hat dagegen in weiteren Kreisen Anhänger gefunden: das ist die Meinung, daß der Presbyter Johannes der Verfasser des vierten Evangeliums sei (wie ein zweiter Jesaja derjenige des zweiten Teils des Jesajabuches). Und zwar ist sie wieder in einer doppelten Form vertreten worden.

a) DELFF erklärte den Lieblingsjünger (den er auch schon in dem anderen von den beiden Jüngern Joh. 1, 35 ff. fand), sowie den von Polykrates erwähnten Johannes für den Presbyter dieses Namens; er nahm an, daß ein Anhänger Jesu aus hohenpriesterlichem Geschlecht, der deshalb auch 18, 15 als Kaiphas bekannt hätte bezeichnet werden können, später nach Ephesus übersiedelt sei und dort das vierte Evangelium geschrieben habe. Aber auch abgesehen davon, daß die betreffenden Stellen in diesem nur auf einen der Zwölf bezogen werden durften, daß wir von einem früheren jerusalemischen und späteren ephesinischen Aufenthalt des Presbyters Johannes nichts wissen und daß der von Polykrates erwähnte und als *ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορικώς* bezeichnete Johannes der Zebedaide war, hätte ein anderer Jünger Jesu das Evangelium ebenso wenig wie dieser schreiben können. Die Bedenken, die gegen seine Ableitung von dem Zebedaiden Johannes sprachen, würden fast in derselben Weise auch gegen diese Theorie geltend zu machen sein.

b) HARNACK unterscheidet deshalb den Presbyter Johannes, den auch er für den Verfasser des Evangeliums hält, von dem Lieblingsjünger. In ihm sei der Zebedaide Johannes zu erblicken, aber er solle wenigstens die ersten zwanzig Kapitel ursprünglich gar nicht geschrieben haben; erst 21, 24 würde er als Verfasser des Ganzen bezeichnet. Den eigentlichen Verfasser des Grundstockes des Evangeliums dagegen lerne man aus dem zweiten und dritten Johannesbrief kennen, die denselben Ursprung hätten. Aber das ist, wie wir eben wieder sahen, nicht anzunehmen, ja selbst wenn man es doch tun wollte, so würde daraus noch nicht folgen, daß das vierte Evangelium und die Johannesbriefe von demselben Presbyter Johannes stammten. Denn, wie wir ebenfalls schon sahen, *ὁ πρεσβύτερος* in der Adresse des zweiten und dritten Briefes braucht nicht gerade der Presbyter Johannes zu sein; also kann man diesen deshalb wenigstens auch nicht

für den Verfasser des vierten Evangeliums erklären. Und noch weniger darf man auf einen derartigen Ursprung desselben daraus schliessen, dafs es von einem Palästinenſer ſtamme und der Presbyter Johannes früher in Jeruſalem gelebt habe; denn das erſte iſt wieder nicht zu beweisen, ja wahrſcheinlich zu bezweifeln und das zweite ebenfalls unſicher; wir wiſſen auch nicht, ob der Presbyter Johannes wirklich ſpäter in Ephesus gelebt hat. Wenn HARNACK endlich für ſeine Hypotheſe, die von ihm auſſer dem ECK (Der Verfasser des Johanneſevangeliums, PrJ 1898, 94, 44 f.) und VON SCHUBERT (GGA 1899, 582) übernommen haben, geltend macht, dafs ſich nur ſo die ſpätère Tradition von der Verfaſſerſchaft des Zebedaiden Johannes erkläre, ſo mußte dieſe doch von vornherein überall da behauptet werden, wo man keinen Grund hatte, dem Selbſtzeugnis des Verfaſſers zu mißtrauen.

Aber noch unhaltbarer als dieſe HARNACK ſcheint mir die BOUSSETſche Theorie zu ſein, die ich gleich hier anreihe, obwohl der letztere den Verfasser des Johanneſevangeliums nicht mit Namen bezeichnen zu können glaubt. Er führt nur den Lieblingsjünger wieder auf den Presbyter Johannes zurück; er meint, dieſer ſei dem Verfasser erſt zu einer Idealgeſtalt emporgewachſen, die er allen anderen übergeordnet und nun in die unmittelbare Umgebung des Herrn eingeführt habe, und entgeht dadurch der letzten Einwendung, die ich eben gegen DELFF erheben mußte. Aber wenn BOUSSET ſo nicht alles, ja vielleicht überhaupt nichts, was von dem Lieblingsjünger erzählt wird, für geſchichtlich hält, dann darf er doch auch daraus, dafs der Verfasser des vierten Evangeliums ſich mit der Geographie und Topographie von Paläſtina und namentlich Jeruſalem vertraut zeigt, nicht ſchließen, dafs (nicht er, ſondern) jener angebliche Lieblingsjünger von dort ſtamme. Und ebensowenig beweist die gleiche kritiſche Stellung, die das Johanneſevangelium und jener Presbyter, dem Papias ſein Zeugnis über das Markus-evangelium verdankt, gegenüber dieſem und den Synoptikern überhaupt einnehmen, dafs (wieder nicht der Verfasser des vierten Evangeliums, ſondern) der in ihm genannte Lieblingsjünger der Presbyter Johannes ſei. Vollends der Johannes in den Presbyterfragmenten des Irenäus, die ſich allerdings an zwei Stellen mit dem Johanneſevangelium berührten, war nicht der Presbyter, ſondern der Apoſtel; BOUSSETſ Theorie läßt ſich alſo auch von hier aus nicht wahrſcheinlich machen. Und noch weniger iſt



das bei den noch übrigen Hypothesen möglich, von denen ich nur ganz kurz zu reden brauche.

4. KREYENBÜHLS Meinung, der Verfasser des vierten Evangeliums sei Menander von Antiochien gewesen, hängt mit seiner ganzen Auslegung desselben zusammen, die sich nicht bewährt hat.

5. Wie A. MEYER mitteilt, hat er einmal auf einem Bonner Ferienkurs die „verwegene Vermutung“ gewagt, das Johannesevangelium sei von dem III. Joh. 10 erwähnten Demetrius geschrieben. Auch ZURHELLEN möchte in ihm jetzt, ohne darauf Wert zu legen, den Herausgeber des Evangeliums sehen — aber irgend ein Beweis läßt sich dafür natürlich nicht erbringen.

6. BACON will den Herausgeber des Johannesevangeliums in dem *παλαιὸς προεβύτης*, der nach Justin, *dial.* 3. 219 D diesen ins Christentum einführte, wiedererkennen; aber dazu reichen natürlich die Berührungen zwischen der diesem Manne in den Mund gelegten Rede, sowie Justins Theologie auf der einen und dem vierten Evangelium auf der andern Seite nicht hin. Wir werden wahrscheinlich den Namen des Verfassers des Johannesevangeliums ebensowenig jemals anzugeben imstande sein, wie den Verfasser des Matthäus- und Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte, des Hebräer-, ersten Petrus-, Epheser-, der Pastoral-, des Jakobus-, Judas- und zweiten Petrusbriefes. Und doch können wir nun den Verfasser des Johannesevangeliums noch etwas genauer bezeichnen; wir brauchen dazu zum Teil nur noch einmal zusammenzustellen, was sich in dem Bisherigen ergeben hat.

#### IV.

Der Verfasser des vierten Evangeliums war — um von seinen geistigen Fähigkeiten nicht erst ausdrücklich zu reden —

1. ein geborener Jude; das folgte trotz seines Antijudaismus aus seiner Sprache, seiner Kenntnis jüdischer Sitten usw. und wohl auch seiner Vertrautheit mit der Geographie und Topographie von Palästina. Denn wenngleich sich diese auf einer Pilgerreise auch ein Heidenchrist hätte aneignen können, wahrscheinlicher ist es doch, daß eine solche ein geborener Jude unternahm — wobei immer wieder vorbehalten werden muß, daß viele solcher Angaben dem Verfasser durch die Tradition zukamen.

2. Er muß ferner ein Mann der späteren Generation gewesen sein; denn sonst würden wenigstens manche von seinen

geschichtlichen Irrtümern unverständlich bleiben. Viele wären gewiß, zumal bei einem Manne, der nicht zu dem engeren Jüngerkreise Jesu gehörte, auch früher schon möglich gewesen; aber einige weisen doch deutlich auf eine spätere Zeit. Es wäre ja auch immerhin auffällig gewesen, wenn nach 94 ein Augen- und Ohrenzeuge des Lebens Jesu noch geschriftstellert hätte.

3. Der Verfasser des vierten Evangeliums muß endlich in irgend welcher Weise ein Schüler oder genauer ein Anhänger und Verehrer des Apostels Johannes gewesen sein; denn sonst hätte er, wie er es wohl tat, nicht unter seinem Namen geschrieben. Zwar könnte man meinen, das sei deshalb geschehen, weil andere Namen, die des Petrus und Paulus, schon vergeben waren; aber einmal fragt es sich vielleicht, ob zur Zeit der Entstehung des vierten Evangeliums der erste Petrus- und der Epheserbrief, an die man, weil wenigstens im allgemeinen für dieselbe Gegend bestimmt, zuerst denken mußte, schon existierten, und dann hätte, selbst wenn das der Fall gewesen wäre, zu diesen Briefen doch noch ein Evangelium des Petrus oder Paulus hinzugefügt werden können. Ging es vielmehr unter dem Namen des Johannes aus, so wird sich sein Verfasser also ganz besonders zu diesem hingezogen gefühlt haben, was ja auch aus der Rolle hervorgeht, die Johannes im vierten Evangelium spielt. Denn wie die betreffenden Episoden einer besonderen Verehrung des Apostels entstammten, so verdanken sie einer solchen auch ihre Aufnahme in das Evangelium.

Von Johannes wird der Evangelist nun auch in letzter Linie, wenigstens zum Teil, die geschichtlichen Nachrichten übernommen haben, die sich bei ihm fanden. Aus den ihm bekannten Synoptikern konnte er sie ja schon deshalb nicht entlehnen, weil sie in diesen entweder überhaupt oder wenigstens in der glaubwürdigeren Form, in der er sie bringt, nicht standen. Aber auch an andere, nicht nachweisbare Quellen zu denken, liegt, wenigstens bei gewissen Nachrichten, ferner, als ihre Zurückführung auf Johannes. Denn er scheint in der Tat gerade diejenige Seite am Christentum, die im Johannesevangelium zwar nicht so einseitig, wie man vielfach annimmt, aber doch einigermaßen hervorgehoben wird, die Liebe, auch späterhin besonders gepflegt zu haben: Beweis, wenn auch nicht das Wort *filioli, diligite alterutrum*, so doch die Geschichte von dem geretteten Jüngling. Es ginge gewiß zu weit, wenn man aus jener

Betonung der Liebe im vierten Evangelium darauf schliessen wollte, dafs an dem Ort seiner Entstehung später Johannes gelebt haben müfste; aber nachdem das auf anderem Wege festgestellt und nachdem wahrscheinlich gemacht worden ist, dafs Johannes diese Seite des Christentums in der That besonders pflegte, dürfen wir ihre Betonung im vierten Evangelium wohl auch in letzter Linie auf seinen Einflufs zurückführen.

Um dagegen die ungeschichtlichen Züge und die ganze Tendenz des Johannesevangeliums zu verstehen — denn, sei es in dem eben gerechtfertigten indirekten Sinne, sei es der nun einmal herrschenden Gewohnheit zuliebe, können wir es wohl auch weiterhin noch so nennen —, müssen wir in noch gröfserem Umfange als bisher Zeit und Ort der Entstehung der Schrift berücksichtigen. Ich behandle diese Fragen also nicht auch noch im Anschlufs an die Untersuchung über den Verfasser, sondern in einem besonderen Schlufsabschnitt, in dem ich diesen ganzen zweiten Teil zusammenfasse und zugleich mit dem ersten verknüpfe.

### **Zusammenfassung.**

Das vierte Evangelium ist seinem Grundstock nach zwischen 94 und 115 in oder bei Ephesus von einem Verehrer des Apostels Johannes, der später dort gelebt und seinen Anhängern in mancher Beziehung eine zuverlässige Kunde von Jesus überliefert hatte, geschrieben worden. Auf welchem Wege Johannes nach Ephesus gekommen war, können wir natürlich nicht sagen; dagegen sahen wir oben, als von den Beziehungen zwischen dem vierten Evangelium und den Ignatianen die Rede war, dafs gewisse Anschauungen von Antiochia nach Ephesus oder umgekehrt gewandert sein könnten. Auf dieselbe Weise könnten nun selbstverständlich auch andere, in Syrien entstandene Schriften oder wenigstens die in ihnen ausgesprochenen Ansichten nach Kleinasien gedrungen sein; wir dürfen daher neben den hier entstandenen Schriften auch sie zur Erklärung der Sonderanschauungen und der Tendenz des Johannesevangeliums heranziehen. Ich beschränke mich indes, was die Sonderanschauungen betrifft, auf diejenigen, die einer Erklärung wirklich erst bedürfen, und lasse diejenigen, die sich in jenen anderen Schriften nur auch finden, beiseite. Dafs die

Taufe im vierten Evangelium gelegentlich (3, 5. 13, 8. 10) als heilsnotwendig gilt, während sie 15, 3 (*ἡδὴ ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε διὰ τὸν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν*), wo man es danach erwarten könnte, nicht erscheint, weist darauf hin, daß sie in dem Verfasser bekannten Kreisen besonders geschätzt worden sein muß; und in der Tat ist das, abgesehen von der Apostelgeschichte (2, 38. 22, 16), bei Ignatius der Fall, wenn er *ad. Pol.* 6, 2 schreibt: τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὄπλα. Dagegen legt später Justin, der ja in Ephesus zum Christentum übertrat, wenigstens auf den äußeren Vollzug der Taufe keinen großen Wert; sonst könnte er nicht *dial.* 13. 229 D sagen: οὐ γὰρ δὴ γε εἰς βαλανεῖον ὑμᾶς ἔπεμπεν Ἡσαΐας ἀπολουσομένους ἐκεῖ τὸν φόρον καὶ τὰς ἄλλας ἁμαρτίας, οὐδὲ τὸ τῆς θαλάσσης ἱκανὸν πᾶν ὕδωρ καθαρίσαι, ἀλλὰ, ὡς εἰκός, πάλαι τοῦτο ἐκεῖνο τὸ σωτήριον λουτρὸν ἶν, ὃ εἶπε, τὸ τοῖς μεταγινώσκουσι καὶ μηκέτι αἵμασι τρώγων καὶ προβάτων ἢ σποδοῦ δαμάλεως ἢ σεμιδάλεως προσφοραῖς καθαριζομένοις, ἀλλὰ πίστει διὰ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ — und 29. 246 C: τίς ἐκείνου τοῦ βαπτίσματος χρεῖα ἀγίῳ πνεύματι βεβαπτισμένῳ; Und besser noch können Ignatius und Justin zur Erklärung der Joh. 6, 51 ff. mehr vorausgesetzten als vertretenen Auffassung vom Abendmahl als einem Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Jesu herangezogen werden; bekennt jener doch *Sm.* 7, 1: τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Dabei kann, ob diese Aussage mehr physisch (VON DER GOLTZ) oder mehr symbolisch aufzufassen ist (LOOFS, Abendmahl II, RE<sup>3</sup> I, 1896, 40, doch vgl. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte (1889).<sup>4</sup> 1906, 101), hier unentschieden bleiben: jedenfalls setzt Ignatius eine realistische Auffassung des Abendmahls voraus, wie wir sie ja später auch bei Justin finden. Denn mag in der vielverhandelten Stelle *apol.* I, 66. 98 AB: τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρχοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι — der Relativsatz noch immer unklar sein; daß das Abendmahl als Fleisch und Blut Jesu bezeichnet wird, das ist deutlich. So erklären sich in der Tat diese im Johannesevangelium vorausgesetzten Anschauungen, wenn wir beachten, daß es in Kleinasien entstanden sein wird und daß manche der von ihm benutzten Traditionen aus Syrien stammen könnten.



Als Zweck der ganzen Schrift wird 20, 31 angegeben: *ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*. Aber daraus erklärt sich der Inhalt noch nicht völlig; um ihn zu verstehen, muß man vielmehr einen polemisch-apologetischen Zweck hinzunehmen. Nun sahen wir oben, daß man den Prolog als gegen eine Überschätzung des Täufers gerichtet aufgefaßt hat, und auch spätere Stellen könnten gewiß so verstanden werden. Es war auch schon davon die Rede, daß nach act. 18 f. in Ephesus in der Tat eine Johannesschule vorhanden war, ebenso freilich, daß das auch anderwärts der Fall gewesen sein könnte. Vor allem indes erklären sich doch schon die ersten Kapitel des Johannesevangeliums nicht völlig aus dem Gegensatz gegen die Täufersekte, und noch viel weniger gilt das von den späteren. So muß man diese antijohanneische Tendenz der antijüdischen unterordnen, aus der sich uns das meiste andere erklärte. Die Juden hatten, wie JÜLICHER sagt, den Täufer vorgeschoben, um Jesu Dignität zu zerstören, beschränkten sich aber natürlich nicht auf diesen Einwand gegen das Christentum, sondern erhoben zahlreiche andere, wie sie uns nebst den Antworten, die man darauf gab, nun eben aus dem Johannesevangelium klar werden. Daß zu solcher Polemik dort, wo dieses und vielleicht die ihm zugrunde liegende Tradition entstand, Gelegenheit genug war, braucht ja kaum bewiesen zu werden: in Antiochia bestand eine starke Judengemeinde, aus Smyrna und Philadelphia hören wir durch die Apokalypse, aus ersterem auch durch das Martyrium Polykarps von Anfeindungen durch die Juden, vielleicht kann man auch aus der Warnung vor *Ἰουδαϊσμός*, die wir in den Briefen des Ignatius an die Magnesier und Philadelphener lesen, schliessen, daß dort Auseinandersetzungen zwischen Christen und Juden stattfanden. Jedenfalls setzt Justins Dialog mit Trypho, der ja in Ephesus spielt, solche voraus, ja er bietet auch im einzelnen zu dem Johannesevangelium manche Parallele dar. Ich rede nicht von dem Weissagungsbeweis, der auch sonst in der antijüdischen Polemik die Hauptrolle gespielt haben wird, auch nicht von dem Gegensatz gegen die jüdische Sabbathheiligung und Gesetzlichkeit überhaupt, die uns ebenfalls auch anderwärts, besonders im Barnabasbrief, begegnet. Aber eigentümlich ist doch unter anderm, daß, ähnlich wie die Juden Joh. 7, 27 sagen: *ὁ Χριστὸς ὅταν ἔρχηται, οὐδεὶς γινώσκει πόθεν*

ἔστιν —, auch Trypho sagt *dialog.* 8. 226 B: Χριστός, εἰ καὶ γεγέννηται καὶ ἔστι ποῦ, ἄγνωστός ἐστι — und 110. 336 C Justin selbst von den jüdischen Lehrern: εἰ καὶ ἐληλυθῆναι λέγουσιν, οὐ γινώσκεται ὅς ἐστιν, ἀλλ' ὅταν ἐμφανῆς καὶ ἐνδοξὸς γένηται, τότε γνωσθήσεται ὅς ἐστι, φασί. So darf man wohl in dem allerdings erheblich späteren Dialog eine Bestätigung dafür finden, daß in Ephesus solche Dinge in der That zwischen Juden und Christen besprochen wurden und daß daraus die Schilderungen des Johannesevangeliums zum großen Teil zu erklären sind. Als antijüdische Streitschrift wird man es gleichwohl nicht bezeichnen dürfen, sondern alle diese Dinge wurden mindestens zugleich angeführt, um den Glauben der Christen zu stärken (wie es in einer späteren solchen Schrift, der ἀντιβολὴ Παπίσκου καὶ Φίλωνος Ἰουδαίων τῶν παρ' Ἑβραίοις σοφῶν πρὸς μόναχόν τινα, heisst). So konnte dem Johannesevangelium also doch jene Zweckbestimmung in 20, 31 gegeben werden; welche Bedeutung es in dieser Richtung für die christliche Kirche gehabt hat, gehört nicht hierher, und auch von seinem bleibenden Wert für uns darf nur in einer Schlufsbetrachtung gesprochen werden.

---

## Schluss.

---

Es wird häufig betont, daß die literarische und historische Kritik, die wir an einer neutestamentlichen Schrift ausüben, doch ihren religiösen Wert nicht aufhebt. Aber auf das Johannes-evangelium scheint man diese Erkenntnis vielfach noch nicht genügend anzuwenden. So mag zum Schluss, obwohl das ja eigentlich nicht zu dem Thema dieses Buches gehört, wenigstens an einigen besonders wichtigen Punkten gezeigt werden (auf andere weist NIEBERGALL im Handbuch zum neuen Testament V, 1, 1909, 217 ff. hin), weshalb das vierte Evangelium auch für uns noch und für uns ganz besonders eine Bedeutung hat.

So unannehmbar die Logoslehre für uns sein mag: es liegt in ihr doch die Wahrheit, die erst in neuerer Zeit zur allgemeineren Anerkennung gekommen ist, daß auch vor Jesus schon wahre Gotteserkenntnis vorhanden war und sich in ihm nur vollendete. Oder vielmehr: das letztere liegt in der Logoslehre als solcher noch nicht, wohl aber in den andern, ihr eigentlich widersprechenden Aussagen, in denen erst Jesus als der Offenbarer Gottes bezeichnet wird; wir sagen, beides zusammenfassend: das Christentum ist die vollkommenste und in diesem Sinne absolute Religion. Auch für uns kommt es also in erster Linie nicht auf Jesu Tod an, sondern auf seine Predigt, die er allerdings auch gelebt hat und gestorben ist — nur daß wir ihr nicht um seines Zeugnisses willen glauben, wie es das Johannesevangelium verlangt und bei seiner Christologie verlangen kann und muß, sondern weil sich uns jenes auf andere Weise als wahr erweist. Die urchristlichen Anschauungen endlich, die für uns ihre Bedeutung verloren haben, hat auch der vierte Evangelist bzw. der Kreis, aus dem er hervorgegangen ist, schon aufgegeben oder wenigstens aufzugeben begonnen. Er spricht nur gelegentlich von der Wiederkunft Jesu und dem

jüngsten Gericht; im allgemeinen ist an die Stelle der ersteren Jesu Gegenwart bei den Seinen getreten, die der vierte Evangelist sich natürlich wieder so, wie es seine Christologie mit sich bringt, vorstellt, und das Gericht vollzieht sich schon jetzt. Ebenso beginnt das ewige Leben bereits hier: ich bin die Auferstehung und das Leben, sagt der johanneische Christus (11, 25); wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und wer lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben. Ja auch daß das vierte Evangelium so „in Form von Reden Jesu das, was der vollentwickelte Glaube durch den heiligen Geist als Wesen, Kraft, Wirkung Christi erfährt, in einer Gestalt darstellt, die meist viel unmittelbarer erbaulich ist“, bezeichnet, wie GOTTSCHECK (Homiletik und Katechetik 1908, 46) hervorhebt, einen besonderen Vorzug. Daß all das spätere Erkenntnisse sind, weiß der Evangelist wohl; aber er glaubt, daß der Geist der Wahrheit dazu geführt habe, und hält so wohl auch noch weitere Entwicklungen für möglich, wie wir sie erlebt haben und noch erleben werden. Oder, wie H. HOLTZMANN am Schluß seiner neutestamentlichen Theologie (II, 521.<sup>2</sup> 584) sagt: „nachdem das vierte Evangelium dem christlichen Geist einmal seinen Übergang von der jüdischen zur christlichen Welt hat bahnen helfen, werden sich von ihm aus auch Verbindungslinien in die Gegenwart und in jegliche Zukunft ziehen lassen und wird die religiös lebendige Menschheit es noch zu ihren Heiligtümern rechnen, wenn sich niemand mehr über den der Vergangenheit verfallenen Begriffsapparat, über die geschichtlichen Unmöglichkeiten, die es da und dort setzt, und über die Unwirklichkeit seiner Metaphysik zu täuschen begehren wird. Weist doch das Evangelium, wie 20, 30. 21, 25 über den Umfang seiner Mitteilungen, so 16, 12 f. auch über das Maß seiner eigenen Offenbarungen hinaus und gibt zu verstehen, daß ein letztes und höchstes Wort da noch nicht gesprochen sein kann, wo dem Geist der Wahrheit noch etwas zu tun übrig bleiben soll.“





## Autorenverzeichnis.

Abbott 79. 87. 98. 409.

Ammon, von 9. 48.

Andresen 4. 92. 161.

Antonius von Piacenza 106.

Anz 369.

Aucher 389.

Augustin 80.

Bacon 5. 6. 7. 12. 17. 24. 48. 58. 61.  
67. 69. 71. 75. 82. 83. 87. 89. 90.  
100. 102. 106. 110. 133. 136. 139.  
142. 152. 160. 176. 201. 241. 247.  
258. 277. 287. 303. 310. 312. 324.  
340. 353. 354. 362. 365. 368. 374.  
376. 409. 410. 415. 433. 434. 480.

Badham 305. 337. 375. 376. 425.

Baldensperger 4. 59. 101. 174. 321. 385.

Bardenhewer 369.

Barth 4. 354. 376.

Baudissin 96.

Bauer 9. 12. 17. 49. 51. 56. 69. 71.  
86. 98. 100. 126. 127. 128. 140. 209.  
233. 240. 250. 252. 297. 305. 310.  
330. 384. 385. 388. 389. 420.

Baumgarten 385.

Baumstark 444.

Baur 66. 326.

Belser 16. 304. 340.

Bengel 24. 292.

Bergh, van den, van Eysinga 4. 58.

Bernard 441. 444.

Bernoulli 10. 32. 45. 339. 354. 365.  
405. 464.

Bert 443.

Bertling 6. 177.

Beza 275.

Blass 3. 4. 5. 6. 51. 58. 76. 77. 89.  
111. 127. 141. 162. 176. 191. 197.  
204. 209. 218. 234. 251. 253. 267.  
288. 303. 313. 340. 341. 357. 358.

Böhmer 5. 149.

Boor, de 405.

Bousset 4. 5. 13. 16. 20. 51. 58. 61.  
66. 69. 89. 91. 102. 109. 111. 116.  
140. 149. 159. 160. 161. 162. 171.  
178. 180. 182. 185. 188. 194. 201.  
204. 205. 206. 207. 209. 211. 225.  
228. 232. 237. 238. 241. 243. 247.  
251. 261. 267. 270. 271. 277. 278.  
285. 286. 287. 295. 296. 300. 303.  
304. 314. 338. 340. 341. 369. 376.  
377. 378. 421. 426. 434. 443. 446.  
450. 479.

Brandt 4. 204. 272. 304. 308.

Bretschneider 32.

Briggs 12.

Brückner 96. 106.

Bonnet 426.

Burton 6. 7. 133. 176. 181. 185. 199.  
201. 258. 284. 326.

Calmes 4. 340.

Cassel 3. 283. 341. 477.

Chapman 376. 406. 410.

Chastand 11. 58.

Cheyne 67.

Conder 66. 106.

Conybere 350. 362. 379. 389.

Corder 375.

Corssen 4. 238. 247. 254. 264. 354.  
375. 377. 378. 410. 421. 423. 425.  
450. 451. 453.

- Costard 193.  
 Cramer 4. 119. 127. 236. 237. 238. 317.  
 Dechent 475. 476. 477.  
 Deissmann 51. 291.  
 Delff 4. 5. 11. 58. 69. 75. 84. 127. 129. 147. 148. 153. 159. 160. 181. 182. 208. 224. 228. 229. 421. 460. 478. 479.  
 Dibelius 64. 68.  
 Dieffenbach 92. 210.  
 Diels 56.  
 Dietze 364.  
 Dindorf 468.  
 Dobschütz, von 4. 14. 92. 161.  
 Dorner 376.  
 Drachmann 4. 190.  
 Dräseke 11. 23. 24. 48. 148. 153.  
 Drummond 7. 13. 42. 133. 148. 369. 372. 382. 389. 463. 468.  
 Eberhardt 4. 340.  
 Eckermann 9.  
 Epiphanius 105.  
 Erbes 24. 443. 451.  
 Eusebius 105. 107. 217.  
 Ewald 5. 10.  
 Feigel 288. 291. 294. 296. 301. 312.  
 Feine 54.  
 Ficker 24.  
 Findlay 6.  
 Francken 303. 304.  
 Frey 16.  
 Freytag 10.  
 Fries 6. 11. 210. 323.  
 Funk 455.  
 Furrer 66. 106. 133. 148.  
 Gleiss 363. 367. 368. 369.  
 Godet 283. 438.  
 Goguel 5. 15. 211. 217. 224. 228. 232. 235. 241. 247. 249. 258. 270. 277. 279. 293. 302. 310.  
 Goltz, von der, 21. 364. 483.  
 Gottschick 487.  
 Granbery 15. 48. 142.  
 Gregory 67. 76. 83. 173. 189.  
 Grill 4. 54. 55. 287.  
 Grotius 9.  
 Gutjahr 378. 438. 439. 440. 441. 442. 451. 452. 454. 455.  
 Harnack 4. 15. 16. 56. 340. 342. 356. 357. 358. 359. 376. 377. 378. 379. 385. 390. 392. 393. 396. 398. 399. 404. 413. 417. 421. 425. 439. 440. 441. 444. 450. 451. 452. 453. 455. 457. 471. 478. 479.  
 Haupt 177.  
 Haufsleiter 380.  
 Heinrici 5. 162.  
 Heitmüller 13. 18. 46. 49. 55. 56. 69. 87. 109. 136. 139. 158. 159. 160. 163. 167. 173. 176. 178. 182. 189. 197. 198. 199. 223. 227. 236. 243. 246. 249. 251. 258. 261. 275. 297. 323. 330.  
 Hennecke 367. 425.  
 Hieronymus 217.  
 Hilgenfeld 354. 385. 425.  
 Hitzig 6. 110. 147.  
 Hönig 79.  
 Hoffmann 17. 165.  
 Hoekstra 326.  
 Holtzmann, H. 6. 9. 10. 12. 17. 49. 51. 56. 69. 71. 86. 98. 100. 110. 126. 127. 128. 129. 135. 136. 140. 167. 176. 209. 233. 240. 250. 252. 275. 297. 305. 310. 330. 352. 354. 384. 385. 388. 389. 415. 420. 421. 437. 469. 474. 487.  
 Holtzmann, O. 4.  
 Horn 337.  
 Jackson 4. 340.  
 James 354.  
 Ignatius 364.  
 Inge 364.  
 Jongeneel 10. 69.  
 Jülicher 45. 68. 104. 244. 342. 354. 359. 365. 376. 385. 388. 400. 470.  
 Klöpper 342. 344.  
 Klostermann 17. 66. 105. 272. 310. 311.  
 Knopff 359. 385.

- Koch 356. 357. 358.  
 Koe, de, 3. 4. 5. 6. 193.  
 Könnecke 7. 127. 197. 259.  
 Köstlin 396.  
 Kreyenbühl 4. 71. 79. 115. 136. 148.  
     154. 160. 184. 234. 326. 350. 365.  
     370. 376. 388. 389. 470. 480.  
 Krüger 385.  
 Krüger-Velthusen 10.  
 Küppers 388.  
 Kuinöl 238.  
 Lake 4. 92.  
 Lange 238.  
 Langlois 362.  
 Lepsius 4. 5. 17. 51. 58. 61. 62. 75.  
     94. 115. 120. 141. 144. 149. 160.  
     162. 166. 177. 192. 193. 197. 201.  
     204. 207. 211. 218. 224. 237. 261.  
     267. 270. 277. 285. 295. 300. 303.  
     304. 327. 334. 335.  
 Lewis 5. 7. 81. 99. 176. 178. 179. 185.  
     258.  
 Liechtenhan 354.  
 Lightfoot 375. 376. 379. 424. 439. 441.  
 Linder 12. 19.  
 Lipsius 215.  
 Loisy 4. 7. 17. 71. 87. 98. 101. 139.  
     167. 223.  
 Loofs 483.  
 Ludolphus de Saxonia 6. 133.  
 Lücke 193.  
 Luthardt 438.  
 Luther 6. 275.  
 Manen, van 4. 92. 100. 101. 117. 118.  
     119. 127.  
 Mann 6. 133.  
 Markland 58. 127. 141.  
 Martineau 372.  
 Masterman 156.  
 Maurenbrecher 321. 356.  
 Merkel 291.  
 Merx 5. 41. 79. 89. 92. 106. 115. 136.  
     137. 139. 161. 162. 197. 220. 228.  
     238. 251. 258. 260. 270. 282. 328.  
 Meyer, A. 5. 15. 30. 48. 50. 61. 69.  
     77. 84. 100. 109. 115. 127. 129. 149.  
     154. 160. 162. 172. 182. 197. 204.  
     208. 219. 220. 229. 237. 242. 270.  
     285. 304. 324. 345. 354. 389. 425.  
     480.  
 Mössinger 389.  
 Moffatt 5. 6. 12. 39. 41. 43. 92. 176.  
     201. 233. 258. 303. 310. 337. 345.  
     351. 364. 376.  
 Mommert 106.  
 Mommsen 216. 408.  
 Müller, D. H. 4. 5. 7. 18. 52. 58. 94.  
     103. 251. 261.  
 Naber 4. 92. 109. 114. 115. 237.  
 Nestle 3.  
 Niebergall 486.  
 Nösgen 4. 340.  
 Norden 56.  
 Norris 6. 133.  
 Overbeck 10. 32. 115. 339. 354. 365.  
     396. 405. 464.  
 Owen 127. 267.  
 Paul 7. 176. 178. 258.  
 Paulus 9.  
 Peake 369.  
 Peerlkamp 287.  
 Petrie 55.  
 Pfeiderer, O. 56. 79. 184. 214. 299.  
     305. 320. 339. 340. 354. 365. 396.  
 Pierson 4. 92. 109. 114. 115. 237.  
 Porphyrius 173.  
 Preuschen 468.  
 Priestley 6. 58.  
 Reinach 413.  
 Reitzenstein 15. 45. 55.  
 Renan 10. 409.  
 Resch 388.  
 Rettig 9.  
 Réville 71. 372. 376.  
 Rinckh 251. 275.  
 Ritschl 6. 58.  
 Salmon 369.  
 Sanday 4. 340. 364. 368. 462. 463.  
     465. 466.  
 Sande-Bakhuyzen, van de 58. 141.  
     182. 193. 238. 251. 270. 373.  
 Schenkel 9. 258.



- Schlatter 410. 439. 460.  
 Schmidt, C. 354.  
 Schmidt, H. 330. 331.  
 Schmidt, P. W. 13. 109. 142. 160. 189.  
 234. 249.  
 Schmiedel 46. 213. 359. 372. 374.  
 Scholten 10. 84. 142. 160. 270. 420.  
 Schubert, von 479.  
 Schürer 156. 467.  
 Schütz 14. 58. 81. 82. 127. 135. 149.  
 171.  
 Schultheis 127.  
 Schwartz 5. 7. 14. 15. 16. 20. 31. 45.  
 48. 49. 50. 51. 52. 58. 60. 61. 66.  
 69. 70. 72. 82. 89. 90. 91. 94. 97.  
 100. 101. 102. 107. 109. 110. 111.  
 112. 115. 116. 117. 118. 120. 127.  
 129. 130. 135. 136. 137. 141. 148.  
 149. 150. 151. 154. 158. 159. 160.  
 161. 168. 169. 171. 172. 173. 186.  
 188. 189. 190. 191. 192. 194. 198.  
 199. 201. 204. 205. 206. 207. 208.  
 210. 211. 213. 217. 218. 219. 220.  
 224. 228. 229. 232. 234. 236. 237.  
 241. 246. 247. 249. 250. 251. 252.  
 253. 254. 258. 262. 269. 270. 276.  
 277. 278. 284. 285. 286. 287. 293.  
 296. 301. 302. 303. 305. 314. 315.  
 316. 323. 324. 335. 339. 376. 405.  
 406. 420. 427. 428. 429. 430. 431.  
 Schweizer 10. 74. 75. 76. 80. 84. 127.  
 128. 147. 153. 157. 265. 270. 303.  
 304. 323.  
 Scott 58. 152. 263.  
 Smend 315.  
 Smith 66.  
 Sloet 7.  
 Soden, von 4. 341.  
 Soltan 7. 12. 13. 19. 21. 22. 114. 180.  
 275. 306. 314. 323.  
 Spitta 4. 5. 6. 7. 15. 19. 20. 21. 22.  
 39. 40. 41. 42. 43. 48. 50. 52. 58.  
 60. 61. 63. 64. 69. 70. 75. 77. 84.  
 85. 89. 90. 91. 92. 93. 98. 100. 102.  
 103. 107. 109. 110. 111. 112. 113.  
 114. 115. 116. 117. 120. 128. 136.  
 137. 138. 140. 141. 143. 144. 145.  
 146. 148. 149. 150. 151. 154. 158.  
 159. 160. 161. 162. 169. 170. 173.  
 176. 178. 180. 181. 182. 184. 185.  
 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193.  
 194. 198. 202. 204. 205. 206. 207.  
 208. 210. 213. 217. 218. 219. 220.  
 224. 225. 227. 228. 229. 232. 233.  
 234. 236. 237. 246. 247. 249. 250.  
 251. 252. 253. 254. 258. 259. 261.  
 262. 263. 264. 265. 266. 267. 269.  
 270. 271. 276. 277. 279. 284. 285.  
 286. 287. 288. 293. 295. 298. 300.  
 301. 302. 303. 304. 306. 311. 312.  
 313. 314. 315. 317. 323. 324. 326.  
 327. 328. 333. 334. 335. 345. 427.  
 428. 429.  
 Stählin 369.  
 Stanton 355. 368. 369. 382. 410.  
 Stieren 383.  
 Straufs 211.  
 Strayer 6. 201.  
 Stülken 383.  
 Theodor von Mopsveste 113.  
 Tholuk 193.  
 Tobler 10. 475.  
 Turner 51.  
 Usener 61.  
 Veil 367.  
 Venema 238. 246.  
 Völter 11. 48. 49. 50. 52. 58. 62. 92.  
 94. 102. 103. 109. 111. 114. 115.  
 116. 117. 120. 135. 142. 158. 159.  
 160. 161. 162. 173. 178. 179. 182.  
 184. 185. 187. 192. 194. 198. 202.  
 204. 205. 207. 211. 224. 227. 232.  
 233. 236. 237. 246. 247. 250. 258.  
 270. 277. 279. 285. 287. 304. 323.  
 Wagenmann 6. 18. 58.  
 Waitz 177.  
 Walter, von 408. 410.  
 Wassenbergh 193.  
 Weidel 288.  
 Weinell 124.  
 Weifs, J. 6. 13. 14. 16. 69. 176. 213.  
 222. 223. 311. 359. 424. 430.  
 Weifse 9. 10. 11. 19. 48. 52. 58. 94.  
 102. 140. 141. 142. 143. 146.

Weizsäcker 147. 304.

Wellhausen 4. 5. 7. 13. 14. 15. 16.

17. 20. 31. 48. 50. 51. 58. 59. 60.

61. 64. 67. 68. 69. 71. 72. 75. 76.

77. 82. 83. 87. 89. 90. 91. 92. 100.

101. 102. 108. 109. 110. 111. 112.

113. 114. 115. 116. 117. 119. 120.

126. 127. 129. 133. 134. 135. 136.

137. 138. 140. 141. 143. 144. 146.

148. 149. 153. 154. 155. 158. 159.

160. 161. 162. 166. 167. 168. 169.

171. 172. 173. 177. 178. 179. 180.

182. 185. 186. 187. 188. 189. 190.

191. 193. 194. 197. 198. 201. 202.

204. 205. 206. 207. 208. 209. 210.

211. 213. 217. 218. 224. 225. 227.

229. 232. 235. 236. 237. 239. 241.

242. 245. 246. 249. 250. 251. 252.

253. 254. 257. 258. 259. 261. 262.

263. 264. 266. 267. 268. 269. 270.

276. 277. 284. 285. 286. 287. 288.

292. 295. 296. 297. 298. 299. 302.

303. 306. 311. 312. 314. 315. 316.

323. 324. 326. 328. 329. 333. 334.

335. 340. 345. 390. 427. 428. 432.

460.

Wendling 17.

Wendt 6. 7. 8. 10. 11. 20. 21. 58. 64.

90. 91. 92. 110. 111. 113. 114. 116.

136. 140. 141. 142. 143. 144. 146.

157. 160. 162. 166. 169. 170. 171.

176. 177. 179. 180. 182. 185. 187.

188. 192. 199. 201. 204. 205. 206.

208. 228. 229. 232. 233. 234. 237.

241. 249. 258. 269. 286. 359.

Westberg 310. 359.

Wilms 388.

Windisch 5. 7. 133. 149. 351. 370.

Wobbermin 57.

Worsley 352.

Wrede 45.

Wuttig 388.

Zahn 4. 24. 34. 38. 39. 41. 43. 66. 83.

106. 124. 128. 138. 148. 149. 156.

209. 236. 238. 251. 273. 283. 295.

337. 350. 354. 369. 372. 377. 378.

379. 385. 407. 422. 439. 440. 448.

449. 451. 453. 455. 464.

Zeller 213.

Zellinger 149.

Zilken 294.

Zondervan 322.

Zurhellen 15. 16. 47. 142. 204. 205.

208. 211. 213. 229. 236. 246. 247.

249. 250. 252. 259. 277. 285. 296.

297. 303. 304. 314. 324. 340. 352.

364. 365. 388. 389. 390. 391. 392.

393. 394. 395. 396. 480.

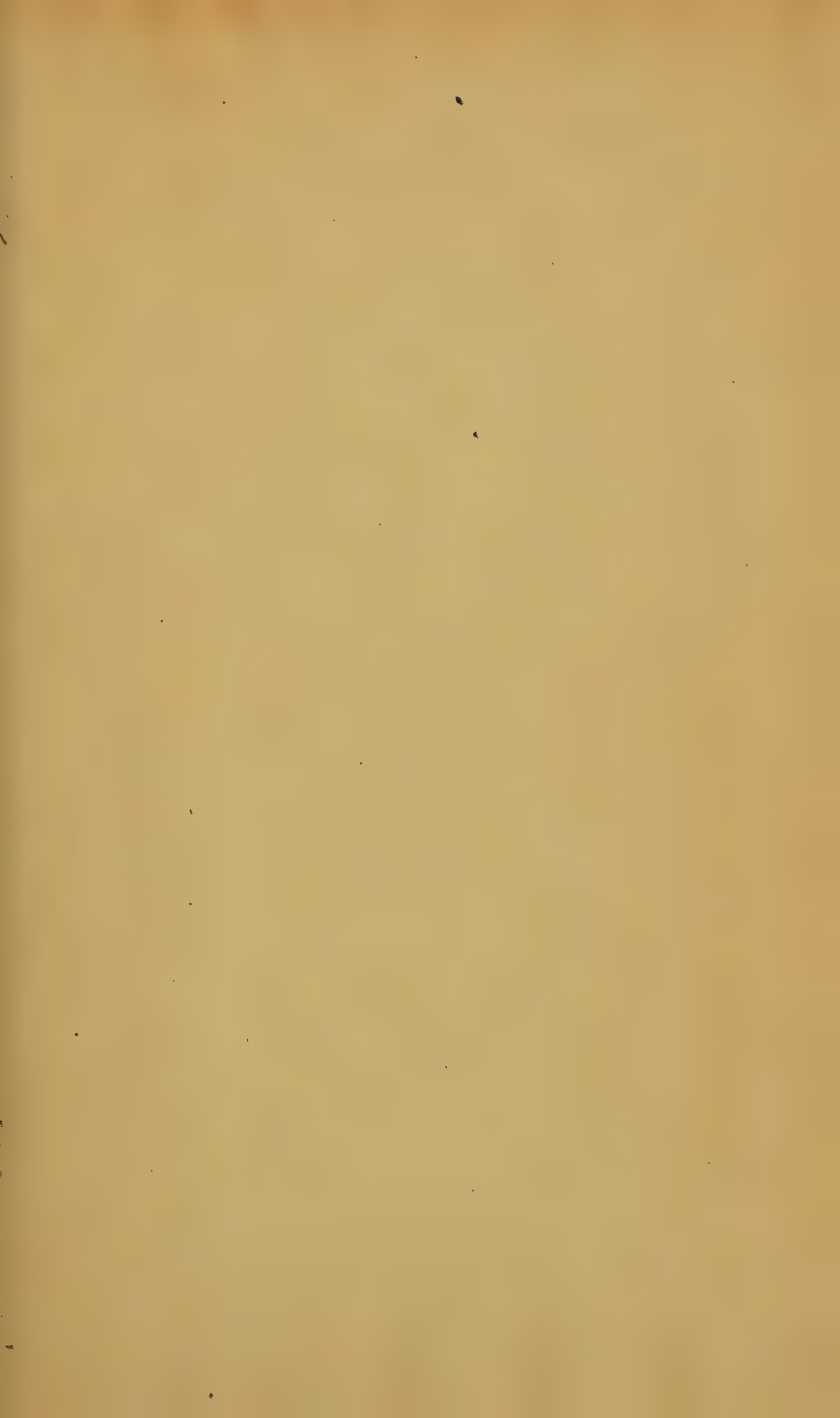
THE  
 HEB. SEABURY  
 LIBRARY  
 NEW YORK

---

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

---

3895  
100











54916

226.5R

Clemen, Carl

C59

Die entstehung des

Johannesevangeliums.

1912

Bud

54916

226.5R

C59



